

EL JOVEN HEGEL. ESCRITOS Y ESBOZOS

Traducción, introducción y notas de José María Ripalda

FONDO DE CULTURA ECONOMICA.

España, 2014.

SELECCIÓN de TEXTOS

INDICE:

- Texto 1: Introducción. José María Ripalda. Pág. 4 a 39
- Texto 2: Concepto de positividad. Pág. 40 a 160.
- Texto 3: Esbozos y apuntes sobre religión positiva.
Pág. 161 a 183
- Texto 4: Jesús y su destino. Pág. 184 a 268.
- Texto 5: La positividad de la religión cristiana (Nuevo comienzo). Pág. 269 a 282.

En memoria de los Alberto Llanos, Zoltan Szankay, Santiago González Noriega, que bajo dictaduras militares y democracias deleznales encontraron aliento en la rebeldía luminosa del joven Hegel

SUMARIO

Introducción

I. Tubinga/Berna (1792-1794)

II. Berna (1795)

III. Berna (1795-1796)

IV. Entre Berna y Frankfurt (1796-1797)

V. Frankfurt (1797-1800)

VI. Frankfurt (1798-1800)

Apéndice

Índices

TEXTO 1:

[Págs. xi - xxxviii]

INTRODUCCIÓN

I.

Lo que Hegel escribió en sus primeros 30 años de vida -hasta 1800 por tanto- ha sido objeto de varias traducciones al castellano. Muy conocida es la de Alfredo Llanos y Rainer Estrada *El Espíritu del Cristianismo y su destino* (Buenos Aires: Kairós, 1970) con una vibrante y erudita Introducción de Llanos. Un talante semejante animó unos años después la traducción más amplia de todas, que Zoltan Szankay dejó **acabada**, pero sin poder **acabar** de perfilar con una introducción y sus notas; una vez contextualizada con algunos escritos menores y la introducción, que yo mismo le puse, se publicó en el Fondo de Cultura Económica en 1978 bajo el título *Escritos de juventud*.¹ De hecho esta traducción se limitaba a poco más que dos títulos mayores: “La positividad de la religión cristiana” y “El espíritu del cristianismo”. Faltaban los textos anteriores, entre ellos la *Historia de Jesús*, que acababa de ser cuidadosamente traducida e introducida por Santiago González Noriega (Madrid: Taurus, 1975). Por otra parte lo que aún contaba como obras -incluido un título totalmente artificial (“Religión del pueblo y cristianismo”) para los primeros fragmentos- se ve actualmente como una serie de manuscritos menos coherentes, que hasta ahora ha seguido en su mayor parte sin traducir al castellano.² Entre tanto la preparación del tomo 2º de la edición crítica a punto de publicarse,³ no sólo ha alterado la cronología

Comentario [JR1]: aunque la numeración de las notas en la Introducción es correlativa, soy partidario de poner -como en el resto del libro- las notas a pie de página y de numerar también por página

¹ Szankay, cuya pista se perdió en Chile con el golpe de Pinochet, resultó inencontrable, hasta que, años después, **topé con él** en la Pädagogische Hochschule de Oldenburg. Murió en septiembre del 2010 dejando un recuerdo imborrable **entre quienes le conocimos**.

² Uno de estos manuscritos -el nº 6 de esta edición- fue competentemente traducido con Introducción y notas bajo su nombre clásico (“Fragmento de Tubinga”) por M^a Carmen Paredes en la Revista de Filosofía (Universidad Complutense), t. VII (1994), nº 11, ps. 139-176.

³ *G.W.F. Hegel. Gesammelte Werke*. Hamburg: Meiner, 1968-. **El tomo 1º se publicó en 1989**. Para **el tomo 2º** la fecha prevista es el 2014. Las paginaciones **de ambos tomos** acompañan marginalmente el texto de esta traducción. En las notas la edición crítica es citada como *HGW*, seguido de tomo y página.

establecida, sino que ha hecho preciso introducir nuevos textos y rehacer otros, muy complejos, restableciendo sus diversas versiones.

En general, más que de textos acabados -como es el caso de la “Historia de Jesús”-, se trata de una serie de ‘pensées’ y esbozos, si bien no meramente ocasionales, sino al hilo de un programa bastante definido de tareas y lecturas, que con los años va cambiando él mismo a ciegas. Visto ‘a tergo’ puede parecer un desarrollo coherente; pero esa coherencia no es deducible inmanentemente, pues procede de un afuera que en parte es un adentro, es decir, de un proceso histórico que domina a Hegel, porque éste se halla inmerso y forma parte de él directamente, antes de poder cerrar un arco reflexivo siempre **parcial**. Apenas hay una filosofía que haya respondido tan de cerca a la deriva de su tiempo; y esta correspondencia vale también para la historia de su recepción, “contaminada” como pocas por su contexto político.⁴ Es precisamente este tipo de textos reflexivos, personales, de reacciones más o menos elaboradas a lecturas y acontecimientos, de proyectos inconclusos, de materiales guardados para una redacción posterior, el seleccionado para esta traducción. En este mosaico se disuelve con una filología más exigente la pretensión de compacidad literaria y teórica que buscó el primer editor, Hermann Nohl,⁵ de estas a veces briznas de texto.

Actualmente, después de publicarse en 1991 el tomo 3º de las *Gesammelten Werke* con los extractos de lectura que Hegel, siguiendo un hábito de la época, solía hacer minuciosamente, se ha sistematizado todo el material de que disponemos sobre el joven Hegel, que de todos modos nos ha

⁴ A este aspecto Domenico Losurdo ha dedicado en los años 80 una serie de obras que sólo ahora comienzan a ser traducidas al castellano y en las que me baso a este respecto. Tres de ellas (y parte de una ^{4ª}) se hallan reunidas en la traducción alemana (de E. Brielmayer) *Hegel und das deutsche Erbe*. Köln: Pahl-Rugenstein, 1989. **Especialmente interesante me parece el cap. “III. Hegels Wirkung im 19. Jahrhundert” de Christoph Helferich, G.W.F. Hegel. Stuttgart: Metzler, 1979. 96-150.**

⁵ *Hegels theologische Jugendschriften*. ¹Tübingen, 1907; repr. fotom. Frankfurt: Minerva, 1966. La era Bismarck había marcado el punto más bajo o, si se quiere, el máximo rechazo de Hegel, cuando no era tolerable ni la concepción liberal del Estado prusiano que Hegel defendió, ni su elogio del radicalismo protestante ni su simpatía por la Revolución francesa. (Cf. Domenico Losurdo, *op. cit.*, ps. 450-454.) La tarea que emprendió el historicismo diltheyano al cambio del siglo consistió precisamente en recuperar para gloria wilhelmina un Hegel sin continuidad con el Hegel berlinés ni peligro político. Ello incitaba a engordar el Hegel pre-sistemático dotándolo de “obra”, como hizo Hermann Nohl, entonces joven discípulo de Dilthey.

llegado incompleto. En cuanto a los trabajos escolares, bien del colegio o de la universidad, bien de estudio como el largo extracto de psicología escrito en Berna, o los estudios -conservados en parte- de astronomía, geometría, mecánica y óptica ya desde el colegio, constituyen junto con los extractos de lectura un material voluminoso que más bien corresponde al investigador estudiar en su versión original. Considero de poca conveniencia editorial y escasa eficacia investigadora su traslación completa al castellano.⁶

Excurso 1º: La cuestión de la autoría

La atribución de autoría a Hegel tropieza en muchos de sus textos juveniles con límites mayores que los atribuibles a obras acabadas y firmadas. Incluso ha generado auténticas tormentas académicas en el caso del Manifiesto/Programa de 1796/97. Por decirlo brevemente, las ideas de este manifiesto corresponden en su comienzo más bien a Schelling, en su final a Hölderlin; pero las ideas de Schelling están recogidas en textos de Hegel vecinos (v. g. *infra*, nº 29), y las ideas de Hölderlin aparecen en toda la fase de más íntima compenetración con Hegel (nºs 28 a 39) e incluso después. De modo que quienes defienden la autoría de Hegel o la de Schelling o la de Hölderlin serían compatibles, incluso sin tener que admitir una autoría literaria conjunta. Por otra parte la indiscutida autoría hegeliana de los apuntes 29 a 39 en ningún caso es completa ni exclusiva. Todos estos manuscritos de Hegel copian, reelaboran, critican textos ajenos, injertando irregularmente reflexiones propias, que tampoco tienen por qué ser exclusivas, mezclando diversos textos y con ellos sus propias ideas.⁷ Bastó una fina sospecha intuitiva de Otto Pöggeler apoyada en la desconfianza por la cronología establecida de los manuscritos de Hegel, para que la disputa se reavivara en 1967,⁸ sin llegar hasta ahora a un acuerdo. Lo que sí se puede deducir de toda esta dilatada discusión es su banalidad. Los investigadores no

⁶ La presencia de algunos extractos y estudios estaba justificada para dar más contexto a la traducción cronológicamente parcial de los *Escritos de juventud* de 1978; pero no corresponde al criterio de la presente publicación. Es el caso también de los “Estudios geométricos” de 1800. Por otra parte los esbozos de *La constitución de Alemania* (1798-1801), han sido publicados en 1998 en el tomo 5 de la edición crítica; su mayor parte, y la más decisiva, procede ya de los años de Jena; tiene sentido, por tanto, publicarlos todos juntos en ese contexto mejor que en los años de sus primeros esbozos en Frankfurt. Cf. las observaciones al respecto del editor Kurt Meist en *HGW* 5. 554 s.

⁷ Rosenkranz incluso designó como “estudios” fragmentos hegelianos de indiscutible originalidad e importancia al menos en parte, sobre todo el primero de ellos (26.1), cuyas citas recurren una y otra vez en los escritos del final de Berna y de Frankfurt.

⁸ Otto Pöggeler, “Der Verfasser des ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus”, repr. en: Ch. Jamme, H. Schneider (eds.), *Mythologie der Vernunft. Hegels >ältestes Systemprogramm< des deutschen Idealismus*. Frankfurt: Suhrkamp, 1984. 126-143.

debían estar por debajo de la amplitud de intereses del mismo joven Hegel. Más importante que los recintos compartimentados filológicamente es perseguir las huellas cruzadas, las constelaciones, un amplio marco histórico que desde luego excede incluso la disciplina filosófica; y esto tanto más por cuanto la mayoría de los textos juveniles de Hegel son ante todo un sismógrafo y carecen de pretensión pública. En el caso concreto del Manifiesto/Programa de 1796/97 su descubridor Franz Rosenzweig le puso en 1917 el arriesgado nombre de “Primer programa sistemático del Idealismo alemán”. Arriesgado, porque puede que sea pretender demasiado del texto, y arriesgado sobre todo porque centró -en mi opinión exageradamente- el debate en hipotéticas autorías individuales. Seguramente Rosenzweig pretendía algo así como sentar un genial momento fundador de la especulación idealista. Esta orientación interpretativa más bien propia de la ‘Frühromantik’ ha seguido operando durante decenios como un sustrato oculto bajo la tarea filológica de la academia alemana.

Por lo que respecta más concretamente a los trabajos escolares mismos de Hegel, me parece incluso problemático incluirlos entre su “obras”. Más bien los considero -contra el criterio de la edición crítica- documentos y yo los habría contado entre los materiales del tomo 3°. ⁹ Sin embargo el “Apéndice” al final de esta traducción presenta a título documental algunos ejemplos de tareas escolares firmadas por Hegel cuando aún estaba en el colegio (el ‘Gymnasium illustre’ de Stuttgart), así como un poema de ocasión.

La presente traducción se preocupa, por tanto, de seguir cuasicriminalistamente esa trama de apuntes, esbozos, fragmentos, ensayos -rara vez acabados o conservados enteros-, que van trazando una especie de marcha irregular y discontinua, incluso dispersa, a menudo como reacción directa a lecturas. Lo asombroso es que, llegado lo que se podría considerar el climax de esa progresión, se interrumpe bruscamente y el intento es abandonado aparentemente. Este momento queda marcado dramáticamente en la carta a Schelling la Navidad de 1800 (recogida aquí, como otras cartas en momentos decisivos del joven Hegel). El enigma de esta ‘coupure’ es algo que se ha saltado a menudo con pértigas demasiado largas. Aún nos dará quehacer a lo largo de esta Introducción.

Una edición crítica es imprescindible para la investigación filológica; en cambio las traducciones, por definición, no pueden ser críticas (‘traduttore,

⁹ Karl Rosenkranz, *Hegels Leben* -1844; repr. fotom. Darmstat: Wiss. Buchges. 1977 (con postfacio de Otto Pöggeler)- los llama “Urkunden”. Johannes Hofmeister habla de “Dokumente” en el título de su compilación razonada *Dokumente zu Hegels Entwicklung*. Stuttgart, 1936. Ciertamente esto no impediría, de centrarse en los títulos impresos en vida de Hegel, considerar también los otros restos manuscritos como “documentos” o, por el contrario, tratar de convertirlos en “obras” (como hizo Nohl).

traditore’). Y cuando además no se trate de obras compactas publicadas, sino de textos inconclusos, incompletos, que ni siquiera quedaron definitivamente fijados, la edición crítica misma puede llegar a ser muy poco utilizable para la lectura. Hasta puede hacerse imprescindible construir implícitamente una edición de uso (‘Studienausgabe’) en el idioma original para transferir a otra lengua, a otra cultura de una forma más asimilable contenidos que la puedan enriquecer, pero que vienen de otro ámbito lingüístico y cultural. Es una tarea delicada que esta traducción, a falta todavía de una ‘Studienausgabe’, ha tenido que abordar. En este sentido, y solo en este -si bien he recurrido también directamente a los manuscritos- , la presente traducción incluye asimismo una tarea de edición. En el formato que he elegido por de pronto no sigo del todo el orden de presentación de la edición crítica, por ejemplo la división entre textos de tradición directa y de transmisión indirecta, aunque siempre la indico en nota.

En general reduzco la anotación bibliográfica e histórica en las notas; pero sí he procurado hacer espacio para una lectura libre y respetuosa. No se trata de cargar con el detalle de las fuentes, para eso está la edición crítica y para las referencias históricas Google; más difícil es el tema de la tópica subyacente, en el que la edición crítica se limita con un cierto hieratismo a verificar el texto y las citas literales.¹⁰ En todo caso -por lo que respecta a una traducción o a una edición de uso- cargar de salida con demasiado saber fácilmente puede estorbar al trabajo real de “lectura”. Mi opción en este caso ha sido dejar pistas para un posible estudio ulterior.

II

Tubinga

¹⁰ Sobre este tema habrá que volver. Verificar sin más las citas de *Natán el Sabio* obvia v. g. que algún profesor -por ejemplo de Hegel- podía utilizar el *Natán* para acercar sus alumnos a tesis extremas de la ‘Aufklärung’ o incluso al espinosismo. Como indico al final de esta Introducción, la cita de Pascal al final de *Fe y Saber* sitúa este texto como resolución solemne de la Disputa del Panteísmo, pero no demuestra, en cambio, que Hegel lo haya leído. Los “neólogos” no son citados directamente por Hegel y sin embargo pertenecen a la tópica que manejó (v.g. p. 86).

Cuando en 1788 Hegel entró en la universidad, la formación que llevaba del ‘Gymnasium ilustre’ de Stuttgart era excepcional en el doble sentido de reservada a pocos y de una calidad que nos resulta casi inverosímil.¹¹ Además del estudio intensivo de la Antigüedad clásica greco-latina -desde luego Homero, Sófocles y Platón, Aristóteles, Tucídides, Epicteto, Tácito y Cicerón, etc., estudiados, leídos en el original y a veces traducidos, incluido incluso re-versificados- Hegel leía las revistas de máxima actualidad intelectual, que constituían la incipiente publicística de la Ilustración alemana (la ‘Aufklärung’). Ésta era algo muy distinto de la imagen que habitualmente se tiene de ella. Aparte de su versión básica, la escolástica wolffiana, base de partida de los “filósofos populares”, junto con la eclosión del interés por la ciencia, hay que tener en cuenta la captación y extensión de las ‘Lumières’ desde el Berlín de Federico II,¹² el influjo anglófilo desde el Hannover de la casa real británica -aunque representado para el joven Hegel sobre todo por el silesio Christian Garve, divulgador de la filosofía moral escocesa y traductor de Adam Smith-, la Ilustración sentimental, cuyo exponente supremo era el Klopstock de las *Odas*, y el ‘Sturm und Drang’, acercado tempranamente al colegial Hegel por su profesor más querido, Löffler (*cf. infra*, Apéndice).¹³

Mucho más homogéneo era el espacio social en el que se movía esta variedad de tendencias, cuya riqueza sólo queda esbozada. Se trataba de un reducido grupo de funcionarios -como el padre de Hegel- y pastores protestantes, un grupo más libre de lo que parece, dada la ineludible demanda de ellos por parte de los mil y un déspotas alemanes, entre los cuales circulaban con relativa independencia. Incluso algunos escritores, como

¹¹ Al estudio de esta formación en el ‘Gymnasium’, así como en el ‘Stift’ universitario de Tübinga, dediqué la monografía *La Nación dividida*. Raíces de un pensador burgués, G.W.F. Hegel. Madrid: Fondo de Cultura, 1978.

¹² Esto ayuda a entender la querencia de Hegel por el Estado prusiano, como centro de la racionalidad ilustrada desde Federico II, y por tanto posible realizador pacífico de los ideales de la ‘Révolution’. En este sentido la leyenda del Hegel apologeta del autoritarismo prusiano fue una tergiversación interesada de Rudolf Haym (*Hegel und seine Zeit*. 1857) en el momento en que precisamente Haym desistía de su progresismo tras el fracaso de la revolución del 48, para refugiarse **junto con la burguesía alemana** en el monarca y el ejército prusiano frente a la amenaza del proletariado ascendente.

¹³ Esta enumeración sucinta no puede sino ser meramente indicativa. Cf. *La Nación dividida*, cap. IV. 1.

Klopstock, empezaban a poder vivir de su producción literaria, siguiendo el precedente de Hume. El mismo estudio universitario de la teología -el más habitual, que comprendía la filosofía- era la única carrera gratuita y sin cargas posteriores, a diferencia, por ejemplo, de la medicina, que le impuso a Shiller ejercerla al servicio del duque de Württemberg. No implicaba la obligación de ejercer de pastor, ni -a diferencia del catolicismo- se consideraba exclusivo de un estamento eclesiástico, pero aparte de él no tenía otra salida que la enseñanza y eventualmente la administración. Por otra parte, a diferencia de los países católicos -y especialmente de una potencia contra-reformista como España- la teología no estaba sometida al dogma y vigilada por la Santa Inquisición. Ello hizo que al contacto con la Ilustración la teología en la Alemania protestante generara una enorme variedad de impulsos conceptuales y vitales, sin los que el Idealismo alemán entero habría sido imposible. En este sentido hay que comprender también la insistencia de Hegel en el protestantismo como la verdadera revolución alemana, y su comprensión de una posible y deseada revolución nacional como continuación de aquélla primera.

Los cinco años de Tubinga apenas han dejado rastros de escritura y en este sentido son para el historiador una especie de túnel oscuro, y algo de eso debieron de tener también para Hegel en un internado decadente y casi monacal. Hegel trató incluso de cambiarse a Derecho, pero su padre no le dejó. Ciertamente, una vez salido del colegio y el ambiente familiar, los testimonios recogidos por Rosenkranz sobre la vida universitaria de Hegel trazan un perfil de personalidad muy sociable y amistoso, que -contra la leyenda de un supuesto “carácter otoñal”- se va a mantener hasta sus últimos días en Berlín. Pero es sobre todo un evento fundamental de su vida el que ocurre en este período oculto: la ‘Révolution’. No se trata de algo extraño sobrevenido sin precedente, el ‘Sturm und Drang’ lo presentía en sus formas literarias bajo la represión. Pero el cambio cualitativo se da en términos ilustrados -que Hegel utilizará preferentemente- como el hecho inaudito de que por primera vez un pueblo se pusiera a “andar sobre la cabeza”. Todo lo

que Hegel escriba después de este acontecimiento llevará su impostación,¹⁴ determinando también el enfoque teológico, en el que insistieron Dilthey y Nohl. Ambos congelaron en realidad una clave decisiva para entender la transformación crítica que va sufriendo el enfoque ilustrado a lo largo de los intentos del joven Hegel. El apartado “La libertad absoluta y el terror” en el capítulo VI de la *Fenomenología del Espíritu* recoge en ese título por de pronto la crítica definitiva de Hegel a la Revolución francesa, que Hegel asumió y defendió siempre por lo que significó, pero no sin más por lo que fue: no se puede cortar cabezas como se corta una col, dice Hegel ahí, el Terror es inasumible; el adjetivo “absoluta” que acompaña a la libertad, en este caso quiere decir abstracta, el “mal absoluto” y no el absoluto especulativo, “bueno”, el que responde a lo efectivamente real. El problema conceptual de la revolución es así el de la Ilustración, el de la insatisfacción con ella y con sus consecuencias. Desde luego hay que tenerlo en cuenta antes de empezar a leer los primeros esbozos que Hegel escribe en su propio nombre, por “teológicos” que sean.

Un ejemplo: cuando en el nº 1 de nuestra colección de textos del joven Hegel aparecen el nombre “nación” o el adjetivo “nacional”, hay que leerlos desde la contaminación con la ‘Nation’ de la Revolución francesa. Asimismo el “y” que une a griegos y romanos de la Antigüedad es el del civismo de Rousseau que el sentimiento revolucionario hizo suyo, civismo que inspirará la civilidad (‘Sittlichkeit’) hegeliana y que desde los años 30 iba a constituir el objetivo preferente de la denuncia política contra Hegel como afrancesado pro-revolucionario. Es más, contra leyendas pertinaces, hay que decir que Hegel era un nacionalista insigne, en el sentido de reclamar Constitución y democracia para fundar una nación alemana, pero no en el sentido populista, teutónico, romántico que floreció en la guerra de liberación anti-napoleónica. Fue ese nacionalismo el que le dio a Hegel su vigencia extrema para todos los

¹⁴ Aunque en los esbozos de Tubinga no haya huella directa de este suceso, Rosenkranz en su biografía (*op. cit.*, ps. 32 ss.) ha dejado suficientes datos para deducir el entusiasmo de Hegel y su participación en un club político, en el que se leía la prensa prohibida.

progresistas -incluido Marx- en los 20 años que precedieron a la revolución de 1848.¹⁵

En cuanto a la invocación de la libertad protestante originaria, representa -contra el protestantismo convertido en religión “objetiva”- la libertad (no, por cierto, las objetivas “libertades” anglosajonas). Como se ve por el matiz y la escritura, esa invocación presenta un carácter sumamente humano y sensible. El joven Hegel proyecta esta humanidad en la Antigüedad como imagen de totalidad feliz frente al desgarramiento moderno: *Grecia clásica y Judaísmo, destino, sentimiento, bella fantasía, libertad son términos que señalan líneas de fuerza en evolución hasta cristalizar* en los años inmediatamente posteriores de Jena (1801-1806) lo que va constituir el gran tema especulativo, y desde luego político, de sus años de madurez. *Una amistad, la de Hölderlin, va a impulsar poderosamente a Hegel desde los años de universidad, especialmente en los dos años decisivos entre 1796 y 1798.*

Formalmente este primer texto de nuestra colección es un excelente ejemplo del modo como empieza a configurarse el pensamiento autónomo del joven Hegel sobre la base de sus lecturas y su formación. Se trata de un conjunto de apuntes breves en dos folios, que van cristalizando a continuación en fragmentos más largos, incluso ensayos (como el nº 6), pero sin salir de la fragmentariedad ni abrigar pretensiones de publicación. Hegel, a diferencia de Schelling -de quien diría años después (en el pasaje correspondiente de sus clases berlinesas sobre Historia de la filosofía) que había hecho su formación en público- , realiza su formación en secreto. La numeración de esta traducción, o de la misma edición crítica, sigue simplemente los manuscritos. En estos años Hegel escribe normalmente en folios con los que forma cuadernillos en 4º (por tanto de 8 páginas); cuando la escritura requiere dos folios, a menudo pliega uno dentro del otro; cuando requiere más, los suele numerar (a veces la cosa se complica, porque superpone varias numeraciones

¹⁵ Hegel no representó un vagoroso nacionalismo romántico, sino un nacionalismo ilustrado y *realista* (cf. JMR, *Los límites de la dialéctica*. Madrid: Trotta, 2005, ps. 199-211). La América que se liberó de una corona despótica no necesita que se lo expliquen. Su aliento político sigue respirando la conciencia viva de la revolución traicionada; y fue más contra el despotismo que contra España misma como se rebeló. (Cf. Norberto Galasso, “La Revolución de Mayo”, en *Diaporías*, nº 10 (Buenos Aires, 2011), ps. 13-30.)

o aprovecha un hueco en un folio que tiene a mano para escribir algo distinto que se le ha ocurrido en otro momento). En todo caso y con carácter general el que algo esté escrito en el mismo folio o serie de folios no implica sin más que constituya un texto, un título, ni garantiza una sola fecha para su redacción; ni el orden cronológico garantiza siempre una progresión, la temporalidad de Hegel mismo no parece coincidir siempre con la de sus textos. Hegel retrocede a menudo, recogiendo temas y figuras ilustradas - como la positividad o Abrahán o Nimrod- al parecer superadas, cambia de registros y carece de guía sistemática.

El mismo nº 6, -que suele ser el más comentado de esta primera serie- , no sólo es “fragmento” porque está inacabado, sino que él mismo es fragmentario. Ni siquiera el enfoque consigue homogeneidad; la ‘Aufklärung’, que pretende dar el hilo conductor de un intento de tratado sistemático, ofrece ella misma demasiadas líneas, la antítesis religión pública - religión privada, más directamente política, se añade a la de religión subjetiva - religión objetiva, corazón - entendimiento, vida - doctrina, la Ilustración sentimental reclama también su parte y es la evocación de la Grecia clásica la que termina ilustrando cómo “espíritu de un pueblo, su historia, religión, grado de libertad política no se pueden considerar aisladamente”. Un nombre, Lessing, y una cita de su *Natán el sabio* (*infra*, p. 99), leído ya en los años de colegio, pone en este cierre de los años de universidad sobre una pista casi oculta: la “Disputa del panteísmo” (1785), de la que apenas hay huella inmediata en los esbozos del Hegel de 1793/94 (aparte de una mención a Spinoza y Hume). ¹⁶ Una vez más la tópica desborda las citas literales y las encuadra: la década decisiva del espinozismo es la de los años 70 y 80 del siglo XVIII, del poema *Prometeo* de Goethe (1774) a los diálogos sobre *Dios* (1787) de Herder. Se trata, en palabras de Hermann Timm, ¹⁷ de nada menos que un ‘Sturm und Drang’ religioso. *Natán* era la referencia a esa disputa, que no podía sino ser sólo cifrada en forma de drama, desde que a Lessing se le había prohibido en 1778 seguir publicando sobre temas religiosos.

¹⁶ Paredes (*op. cit.*, p. 141) señala en su breve Introducción indicios de un influjo directo por Jacobi.

¹⁷ *Gott und die Freiheit*. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit. Band 1: “Die Spinozarenaissance”. Frankfurt: Klostermann, 1974, p. 332.

Es conocida por Rosenkranz (p. 40) la profunda impresión que produjo en los estudiantes turingueses la revelación del panteísmo espinozista de Lessing por Jacobi (en 1789 se acababa de publicar la correspondencia completa de Jacobi con Mendelssohn). Lo que se perfila en el nombre de Lessing no es sólo la insatisfacción radical con una Ilustración y un protestantismo miserables, sino una imponente voluntad de salir de ellos, que Schelling sería el primero en sistematizar con al máximo radicalismo, mientras que Kant había optado - precisamente en discusión con Jacobi- por el racionalismo ilustrado. Pero también se trata de una específica ilustración alemana que tras la asoladora guerra de los Treinta años había salvado en sus místicos o en figuras aisladas de gran calado como Christian Thomasius ciertos rasgos ilustrado/protestantes; estos reaparecen en el joven Hegel en forma de tópica -v. g. vida, amor contra sumisión, imposición- y cobran especial relevancia para Goethe y para el Hegel de 1800 como el “vínculo espiritual” y la interpretación vitalista de la naturaleza.¹⁸

Berna

En el esbozo nº 8 -escrito ya en Berna- Sócrates incluso es preferido a Jesús y, pese a que Hegel sigue siendo creyente (en un Dios personal, como parece mostrar, *infra*, su carta a Schelling de enero de 1795), en los textos siguientes la crítica a la religión establecida es de una ferocidad ‘in crescendo’. El estilo se va haciendo más consistente, duro y brillante. Y en el esbozo del nº 15 hace su aparición enérgica la noción característica de Berna: la positividad. El protestantismo hacía hincapié en la libertad de examen, lo que -como desde luego fue el caso de Hegel- le daba especial afinidad con la Ilustración e incluso permitía ver en ella no sólo el fin de la “minoría de edad”, sino incluso el inicio de la culminación de la Humanidad a lo Joaquín de Fiore.¹⁹ Por otra parte Lutero estaba convencido de la naturaleza caída de la

¹⁸ Cf. Ernst Bloch, *Derecho natural y dignidad humana*. Madrid: Dykinson, 2011 (reed. de la trad. F. González Vicén), cap. 26 “Christian Thomasius, un intelectual alemán sin miseria”, espcte. sus apartados “Cáscaras de huevo” y siguiente.

¹⁹ El *Ensayo de una crítica de toda Revelación* -cuya cita encabeza el primer apunte de Hegel- establece tres edades del mundo. 1ª la sensible, cuyo Dios es imaginado sensiblemente, 2ª la conceptual, con un Dios providente y juez, 3ª, la que es el telos

Humanidad, por lo que sólo la fe, dada por Dios, y no las obras, le hacía accesible la salvación; en este sentido el acceso kantiano a Dios en el modo de la ética era incompatible con el protestantismo. Esta aporía insoluble encerraba un contenido epocal sobresaliente, al que dedicaron sus fuerzas teólogos como Semler, Spalding, Jerusalem, etc., llamados los “neólogos”.²⁰ En cambio Gottlob Storr, teólogo de prestigio y profesor casi único de Hegel en los tres últimos años de Tubinga, defendía la ortodoxia “supranaturalista” ante el empuje fenomenal de Kant valiéndose ‘ad hominem’ de Kant mismo. En términos muy breves: si la razón es incapaz de trascender la experiencia, lo que tiene que hacer es callarse en temas religiosos y reconocer que el único modo de acceder a Dios tiene que venir de él sobrenaturalmente. En el conocimiento revelado Dios nos suministra directamente un imprescindible suplemento “positivo” de conocimiento teórico y práctico.²¹ Ni Hegel ni sus amigos podían tomárselo en serio, la carta de Schelling a Hegel la noche de Reyes de 1795 es suficientemente expresiva. Por unos años Hegel estará obsesionado con la “positividad”, siempre en el sentido negativo

de la historia, la realización de una religión eterna de la razón. El impacto de Fichte fue inmenso. Nohl (*op. cit.*, p. 402) llamó la atención sobre las repetidas citas de esta obra en el nº 6.

²⁰ De Jacob Semler procede el par de conceptos religión pública - religión privada, dominante en el nº 6. Testimonio de la sensibilidad de Hegel a la problemática de los “neólogos” son no sólo los esbozos, sino también su correspondencia, como, unos años después, la carta a Schelling de enero de 1795 (párrafo 5). Vid. el erudito y claro artículo de Mario Jorge de Almeida, “Introducción histórica”. En: J. Rivera, O. Cubo (eds.), *La polémica sobre el ateísmo en Fichte y su época*. Madrid: Dykinson, 2009, ps. 18 ss.

²¹ El “repetidor” Carl Immanuel Diez, amigo del grupo de Hegel, le respondía a Storr que entonces tampoco Dios podía intervenir desde la trascendencia en el mundo fenoménico. Diez formó incluso un grupo para estudiar Kant, en el que entraron todos los amigos de Hegel, menos él; no es sólo que siguiera prefiriendo a Rousseau (Rosenkranz, p. 28), sino que seguramente -maxime después de las competentes clases de filosofía por el anti-kantiano y también “supranaturalista” Flatt- consideraba a Kant una culminación abstrusa del moralismo ilustrado comparado con Lessing. Tampoco el estilo de los esbozos de Tubinga casa con la concentración deductiva kantiana. Nohl (p. 402) ha encontrado en el nº 6 una posible cita de *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793); en todo caso la referencia de Storr y Diez eran las *Críticas* de Kant. Una mención de Hegel en carta a Schelling (Nochebuena de 1794) espera “otra respuesta” a Storr. Terry Pinkard (*Hegel*. Una biografía. Trad. C. García-Trevijano. Madrid: Acento, 2000, ps. 68-73), siguiendo a Dieter Henrich, ha insistido en la importancia de Diez al trazar el cuadro de la teología tubinguesa; pero al menos la polémica de Diez con Storr no ha dejado huella perceptible en los esbozos de Hegel.

directamente opuesto al de Storr: lo im-puesto. Todavía al fin de siglo Hegel seguirá tratando de desentrañar el contenido real y los límites de esa rebeldía contra la imposición de lo trascendente.

Precisamente en la carta con que Hegel responde a la carta recién citada de Schelling (enero de 1795), le comenta que está “dedicado sobre todo a la filosofía kantiana”. Los tres amigos la están estudiando, como muestra su intercambio epistolar, que en este momento se halla en su máxima intensidad.²² En Hölderlin y Schelling el contexto de ese Kant es expresamente espinozista. En cuanto a Hegel, ese invierno está reuniendo materiales sobre Psicología (cf. la postdata de la carta de Hegel a Schelling esa misma Navidad) y por un extracto de los ya “viejos” apuntes de las clases de Flatt (1790) sobre psicología, en los que se intercalan algunos pasajes kantianos, tenemos una muestra de esa “dedicación” a Kant.²³ El manuscrito da una imagen de estudio intenso y hasta tenso: hay mucha abreviatura, no es respetado regularmente el tercio libre en el lateral de la página, el estilo es seco, reproductivo. Por su parte los apuntes del n° 18 (primavera de 1795) han cambiado de narrativa con respecto a los números anteriores, ésta se concentra ahora en las nociones, busca la coherencia kantiana y tantea en dirección a la especulación de Schelling. La “Historia de Jesús” presenta esa misma narrativa, precisa, delimitada, seca, que incluso había sido precedida, según Rosenkranz (p. 51) de una sinopsis del material de los evangelios.

²² Gonzalo Portales ha comentado esta correspondencia: *Hegels frühe Idee der Philosophie. Zum Verhältnis von Politik, Religion, Geschichte und Philosophie in seinen Manuskripten von 1785 bis 1800*. Stuttgart: Frommann, 1994. 78-86.

²³ Vid. *HGW* 1. 167-191, junto con las informaciones sobre la copia de esas clases - que Hegel debió de conseguirse por un amigo- y sobre la amplitud de estos estudios en *HGW* 1. 483-487. De Kant son citadas las tres *Críticas* (de la primera y la segunda de ellas iba la polémica referida de Diez con Storr). A juzgar por el último párrafo conservado de la carta de Hölderlin a Hegel el 26 de enero de 1795, Hölderlin está interesado por la 3ª Crítica. Por su parte Hegel, tanto en la carta a Schelling como en los apuntes de la primavera siguiente (n° 18), manifiesta un interés no teórico sino “de utilidad más general”, es decir, aborda a Kant “desde el puro punto de vista del interés humano” (n° 18). Schelling, en aparente seguimiento entusiasta de Fichte, representa en este mismo apunte un espinozismo radicalizado en el Yo, que altera profundamente ‘ab initio’ el Yo fichteano.

Aquí interviene una vez más, como en el renacentista Lorenzo Valla,²⁴ la figura ocasional de una filología revolucionaria. En la segunda mitad del siglo XVIII alemán circulaban anónimamente entre gente selecta los manuscritos del profesor de lenguas orientales en Hamburgo, Hermann Samuel Reimarus, que éste nunca quiso publicar. Reimarus era un “filósofo popular” acomodado y muy respetado en sociedad . . . , pero con una doble vida teórica. Y es que su tema oculto atacaba a los mismos fundamentos del Cristianismo: el Jesús de la Iglesia y de los apóstoles era una falsificación que poco tenía que ver con el profeta político fracasado que había sido en la historia real. Lessing fue publicando poco a poco “Fragmentos” de los textos secretos entre los años 1774 y 1778 con el consiguiente escándalo y polémica, que al final degeneró para Lessing en prohibición de publicar sobre teología. Es en este contexto como se empezaron a publicar “Historias” del Jesús real en contraste con el Jesús de los evangelios y la Iglesia, la primera la de J. J. Heß, junto con la de la juventud de Jesús de A. F. Büsching, en 1773. Las “historias de Jesús” se convierten así en un género de la Aufklärung, al que pertenece también el texto de Hegel. Sólo una vez que el romanticismo se va sedimentando en la sociedad europea del siglo XIX, predomina claramente el título “Vida de Jesús”, recogiendo el legado suavizado de Reimarus.²⁵

Así pues, la “Historia de Jesús” por Hegel recoge ese legado ilustrado en doctrina y estilo. Elimina los milagros, la resurrección y la divinidad de Jesús (a no ser la de la razón); pero por lo demás toma -y seguirá tomando- los evangelios como documento histórico. El estilo es lapidario, clásicos el comienzo y el final con su tajante sencillez. Sospecho una vibración subterránea que viene del ‘εν και παν’ que le había dedicado Hölderlin en Tubinga (Rosenkranz, p. 40); el espinosismo de Schelling está tomando ya forma sistemática y Hegel incluso tantea un acercamiento a su posición teórica en un apunte del nº 18. Pero la pura religión ética de Jesús se ha quedado aislada de la realidad contemporánea en un pasado sin continuidad

²⁴ Cf. *Los límites de la dialéctica*, ps. 16 s.

²⁵ Aun así se siguen produciendo “Historia(s) de Jesús”, como las de los moderados pastores Karl Hase (1872) o Theodor Keim (1867-1872). Éste último, natural de Stuttgart como Hegel y estudiante en Tubinga como él, ya no tuvo en esta universidad a Kant como referencia, sino a . . . Hegel.

con la religión actual. “El concepto de positividad” (nº 22) confronta esa religión de Jesús con la “positividad cristiana” y el nº 23 -como elevando la teoría conspiratoria de Reimarus a una degradación histórica espontánea- se aplica a explicar el paso histórico y conceptual de la religión de Jesús al cristianismo, así como la estructura actual de la Iglesia y su relación con el Estado. El sentido político de Hegel le lleva directamente a temas de “utilidad más general” (nº 18) y la especulación no progresa. Es la explicación kantiana la que asume la dirección de una reconstrucción histórica del cristianismo. Posteriormente la explicación se renovará una y otra vez, dejando atrás a Kant, para culminar en 1800 en el último de los ensayos sobre “Jesús y su destino”.

Quizás Hegel no estuviera muy satisfecho con las plausibilidades que le permitían explicar el paso de Jesús al cristianismo. Y el intento de explicarse la figura ética de Jesús conlleva tonos que el kantianismo no conseguía acoger. En un extracto (invierno 1795/1796) de las *Institutiones historiae ecclesiasticae* de Mossheim, Hegel -quien le cita explícita e implícitamente en el manuscrito principal de “La positividad de la religión cristiana”- escribe: “cualquier hombre perfecto es Cristo por naturaleza”. Esta extensión de la divinidad de Jesús a todos los humanos, a la vez ilustrada y anti-ilustrada, pero en todo caso expuesta en términos ilustrados, corresponde a la matriz del idealismo especulativo, que ya estaba iniciando Schelling. El caso es que a continuación el esbozo inconcluso nº 24 trae, como con un clarinazo, un cambio brusco de contenido frente al kantismo de los textos de 1795; pero el estilo está definitivamente contaminado por el riguroso vigor kantiano. Me parece uno de los textos hegelianos de escritura más brillante -incluso **tan** lograda **como** la de los ensayos de Frankfurt sobre Jesús- , y el comienzo es como si recuperara ciertas resonancias declamatorias del largo manuscrito de Tubinga (nº 6). Los hechos históricos se desprenden de la guía de Kant y, sin abandonarlo, devanan su propia racionalidad en vez de recibirla de una teoría previa. La descripción ilustrada -y la misma crítica de la Ilustración- cobra de repente visos de consecuencia conceptual y una energía inusitada. Y es que, si

Hegel incorpora repetidamente citas del ilustrado Lessing, de ese modo está aludiendo al espinosismo del ‘Pantheismusstreit’.²⁶

Los “Fragmentos de estudios históricos”, como los llama Rosenkranz, quien los asignó a los años de Berna (p. 60), casan bien aquí por temática y estilo. La edición crítica ha seguido a Hoffmeister, quien los atribuyó sin argumentarlo a Frankfurt, quizá porque Rosenkranz los había situado en el apéndice documental de su biografía detrás de extractos teológicos posteriores cronológicamente, o bien porque son citados tardíamente también en Frankfurt. Pero los indicios que da la lectura de los textos mismos hablan por una escritura más bien simultánea con “La positividad de la religión cristiana”. Además entre las lecturas que, según Rosenkranz, Hegel hizo en Berna, el estudio apasionado (y traducción) de Tucídides casa con los fragmentos 3 y 4, la lectura de Gibbon con el 7, la de la Historia de Inglaterra de Hume con el 17, la de las obras históricas de Schiller con el 18; “hay grandes cuadros sinópticos, en los que [Hegel] dispuso cuidadosamente por orden cronológico la historia del Estado eclesial a la izquierda, a la derecha la del Imperio alemán y en el centro entre ambos extremos la historia de los diversos Estados italianos” (cf. fragmento 14). Un extracto de Forster datado en Berna, que se ha conservado, comparte el tema inicial del fragmento 15, además de que Forster inspiró el apunte nº 20.²⁷

²⁶ “No es fácil precisar qué estudios teológicos hizo Hegel en Berna, pues en sus papeles apenas aparecen nombres. Lo único que se puede citar son los *Memorabilien* -una revista teológica editada por Paulus-, las obras de Mosheim, los comentarios de Hugo Grotius, aquí y allá los nombres de Kant y Fichte, el *Tractatus theologico-politicus* de Spinoza, las novelas de Marivaux -de las que afirmaba que en Francia habían asestado un golpe de muerte a la ascética monacal y su ‘contra natura’-, libros de viajes de Forster y otros, así como la *Allgemeine Jenaer Literaturzeitung*.” (Rosenkranz, p. 48) “Ya hacia el final del período suizo se encuentran entre los papeles de Hegel extractos del maestro Eckart y de Taulero, copiados de revistas.” (Rosenkranz, p. 86 s.)

²⁷ La breve referencia que ha dejado Rosenkranz sobre la lectura de Forster por Hegel más bien oculta la importancia de este nombre -entonces infame como afrancesado- para Hegel. En 1800 Hegel viajó sin motivo conocido a Maguncia, la república jacobina fundada por Forster, otra vez ocupada por los franceses, y dató los apuntes geométricos allí escritos con el calendario jacobino. También mientras estaba de preceptor en Suiza, hizo un viaje relámpago a la ciudad “revolucionaria” de Ginebra. Forster, una personalidad excepcional, fue el jacobino alemán más destacado y, a diferencia de Hegel, asumió el Terror. Cf. G. Pickerodt, *Georg Forster in seiner Epoche*. Berlin: Argument, 1982.

Es también guiado por un polígrafo ilustrado como Hegel emprende en agosto de 1796 un viaje de vacaciones con otros preceptores, // sin que ello le impida consignar reflexiones que escapan a ese marco. **Ese mismo mes escribe un borrador de carta a Hölderlin hirviendo de un Sturm und Drang que en los dos próximos años va a ir enriqueciéndose y tomando acentos críticos de desestabilización. La noche de Eleusis invocada por Hegel aún es también una consigna ilustrada; pero los románticos del círculo de Jena pasarán por ella con desbordada subjetividad emocional** Se ha venido suponiendo que a continuación venía en un gran salto la supuesta obra principal del joven Hegel, “El espíritu del cristianismo”. Así lo creía aún la meritoria edición de Werner Hamacher,²⁸ quien sacó de la sombra los pequeños textos que enlazan Berna con Frankfurt; ahora bien, al incluirlos en la supuesta gran obra, además con un orden y una datación inadecuados -que yo mismo asumí en la edición de los *Escritos de juventud* de Hegel (1978)-, dificultaba su interpretación. De la misma opinión que Hamacher fue el 1er. tomo de la edición crítica, editado por Nicolín/Schüler: *Hegel. Frühe Schriften I* (1989). Fue preciso un aldabonazo de la Staatsbibliothek en Berlín, para que ciertas zonas oscuras de sus fondos recibieran nueva luz y el tomo 2º (en preparación) asumiera la tarea de hacer más comprensible el relativo caos en que se presentan esos apuntes y esbozos.²⁹

²⁸ G.W.F. Hegel. *Der Geist des Christentums. Schriften 1796-1800*. Mit bislang unveröffentlichten Texten (Frankfurt/M.: Ullstein, 1978). Esta edición presenta la curiosidad de que su Introducción no sólo es mucho más larga que el texto presentado de Hegel, pues consta de más de 300 páginas, sino que en Alemania constituye el primer ensayo derridiano de lectura de Hegel; en aquella época, ¿tal vez la única posibilidad de publicar sobre Derrida en Alemania? El título de esa introducción es: *pleroma* - zu Genesis und Struktur einer dialektischen Hermeneutik bei Hegel. Werner Hamacher ha seguido siendo algo así como la referencia alemana de la deconstrucción

²⁹ El aldabonazo vino de una bibliotecaria excepcional, por desgracia prematuramente fallecida, Eva Ziesche, con su informe: *Der handschriftliche Nachlass G.W.F. Hegels und die Hegel-Bestände der Staatsbibliothek zu Berlin Preussischer Kulturbesitz*. Teil I, Katalog. Wiesbaden: Harrassowitz, 1995. Su reordenación cronológica de los manuscritos se basaba en criterios exclusivamente diplomáticos y por tanto sólo era aproximada. Ciertamente ha rebajado las expectativas cronológicas basadas en la ortografía, que Nohl inició y tuvo su apogeo en la edición Nicolín/Schüler. Pero sobre todo ha servido de revulsivo. Walter Jaeschke, editor del tomo 2 de la edición crítica, ha realizado ya una reordenación de esos manuscritos, que ha tenido la amabilidad de poner a mi disposición.

Característica de este momento es la intensa coincidencia de Hegel y Hölderlin como mínimo hasta casi el final de 1798 y la fuerza que cobra, también para ellos, el proyecto teórico de Schelling incluso, para Hegel, más allá de esa fecha. La escritura del primero de los manuscritos a partir del último tercio de 1796, el nº 29 -por poner un ejemplo significativo-, podría haberse dilatado entre 1795 y los primeros meses de 1797. Pero, en mi opinión, la concentración discursiva del texto marca una distancia con los anteriores ensayos sobre la positividad; además un párrafo en la 2ª parte puede referirse a la travesía por los Alpes de agosto del 96. Por tanto lo más plausible me parece datar estos apuntes a partir del verano de 1796. Un término procedente de Fichte en la crítica de “la positividad de la religión cristiana”, pero con trayectoria anterior en Hegel mismo, cobra gran importancia sintética, el término “objeto”, especialmente como nombre (peyorativo) del Dios revelado: “Objeto (infinito)”. En cuanto a los añadidos posteriores de cierta longitud, se pueden atribuir con verosimilitud al invierno 1796/77 (no procede aquí dar cuenta de otras pequeñas variantes últimas de tipo redaccional, sin complicar demasiado la lectura). **La misma línea sigue el nº 30, de compacta redacción especulativa, en clave de un Fichte objetado por Hölderlin: el Ser es absoluto, indemostrable, sólo puede ser creído (la misma argumentación de Jacobi con Dios), pues la separación presupone la unión originaria. Aquí se perfila la estructura de la futura especulación hegeliana, “secularizando” ya en cierto modo el ‘Pantheismusstreit’, hasta disolverlo en el final de *Fe y Saber* (1802).**

El “Esbozo histórico sobre Judaísmo” (nº 30), aun repitiendo imágenes de un año antes (nº 23, epígrafe: “estado de la religión judía”), les da un giro decisivo: el estado del pueblo judío en el momento histórico en que surgió Jesús se había volcado “hacia dentro, a sí mismo”, su actividad era “puramente interior y dirigida a sí misma”. (Hegel apunta aquí precisamente a lo que constituirá el núcleo de su crítica del romanticismo.) Y cita tres figuras históricas: los esenios, Juan el Bautista, Jesús, que “se alzaron en lucha contra lo eternamente muerto”. Ese momento histórico del judaísmo se convierte así en la parábola de la situación moderna y Jesús en figura del propio destino de Hegel (o, mejor dicho, de un posible destino de Hegel, que

fue el destino real de Hölderlin). Se repite también la mención de Moisés, quien -al igual que en “La positividad”- va a quedar fijado en adelante como EL legislador, sin que consiga cobrar, pese a algunos detalles biográficos, personalidad propia en los esbozos posteriores.

Excursus 2º: ¿Fue Hegel antisemita?

El pueblo judío es por tanto una metáfora del mundo moderno, no una evocación antisemita. Hegel tampoco se refiere al judaísmo contemporáneo suyo, sino al histórico de la Biblia. Habrá quien sospeche de la elección del judaísmo como metáfora; pero por de pronto el ambiente ilustrado del primer Hegel no se caracteriza por su antisemitismo. La predilección de Hegel por el *Natán* de Lessing con su equiparación de las tres religiones del Libro (sobre un trasfondo panteísta como dio a entender Jacobi), la recurrente cita -especialmente sobre la relación entre Estado y religión- del proto-sionista Moses Mendelssohn, incluso el papel central en la ‘Frühromantik’ de su hija Dorotea, así como la integración civil de los judíos por el emperador ilustrado José II, son indicios importantes de un ambiente. De todos modos el tema es complejo.³⁰ Sin derivar en una monografía sobre el tema, no se puede olvidar en el Hegel posterior la 2ª nota al & 270 de la *Filosofía del Derecho* en favor de la equiparación ciudadana de los judíos, cuando ésta se concede a confesiones cristianas minoritarias que incluso rechazan algunos preceptos políticos. Como dice el & 209,

concebir el yo como persona general -en lo que todos son iguales- es lo que caracteriza a la cultura, a un pensamiento consciente de la forma general en que se da cada uno. Un ser humano vale por el hecho de serlo, no porque sea judío, católico, protestante, alemán, italiano, etc.

Ciertamente de la formación teológica de Hegel proviene la consideración de la Biblia como fuente de conocimiento histórico, y de los Evangelios como documentos fidedignos del judaísmo contemporáneo de Jesús, cuando en estos se trata más bien de diversos compendios del primitivo κερύγμα cristiano o -dicho en términos menos elegantes- de documentos polémicamente propagandísticos. No menos desaforada es la interpretación que, en sus primeros escritos, da Hegel del judaísmo como religión de la ley,³¹ el temor, la absoluta trascendencia de un Dios terrible, que precisamente un cristiano debería pensarse dos veces antes de aplicársela a otra religión o cultura. También la asignación al judaísmo de la estética de lo sublime es

³⁰ Gonzalo Portales (*op. cit.*, 162-181) ha ofrecido un amplio resumen de los aspectos implicados.

³¹ Aquí hay que tener en cuenta el influjo sobre Hegel de la filosofía de la religión de Kant, para quien los judíos carecían de comunidad ética (Portales, *loc. cit.*). Pero en Frankfurt Hegel identificará al mismo Kant con los judíos precisamente por su concepción legalista de la ética.

manifiestamente esquemática. Por otra parte incluso en los esbozos de juventud la figura de Nimrod o la rebelión contra el Imperio romano suscitan la admiración de Hegel. Es más, la visión del judaísmo tanto en la *Filosofía de la Historia* como en la *Historia de la Filosofía* cobra un sesgo muy distinto. Ello se debe a la importancia fundamental que cobra la “negatividad” a partir de los primeros escritos de Jena: sólo porque el pueblo judío pasó por el absoluto desgarramiento y la nada, pudo surgir en él la consciencia de la libertad (*Werke* 12. 388: *Filosofía de la Historia*). Finalmente la misma teología judía ha buscado elementos de renovación en la filosofía hegeliana de la religión. Cf. la *Jewish Encyclopedia* (versión completa de 1906), a. v. “Hegel, Georg Wilhelm Friedrich”.

Hegel está escribiendo también con la imaginación de un modo más fuerte que incluso el brillante estilo del nº 24, pues él está ahora mucho más implicado. El nº 30, los apuntes sobre Flavio Josefo, parecen un manuscrito sin mayor importancia, o incluso más bien un extracto de lectura, pertinente casi más a los materiales (tomo 3º de las *Gesammelten Werke*) que a los escritos; pero a mí me dan la impresión como de un cambio de vías. Nimrod en el primer apunte podría incluso figurar a un alumno (“estalinista”) de Fichte en medio de un pueblo despreciable. Hegel apenas ha desarrollado después esta figura, sin embargo ya bien trazada y que trasluce directamente la situación moderna. Y es que en el último apunte Nimrod queda desplazado por la plasmación literaria de la quiebra moderna en Abrahán (mencionado en “La positividad” sólo marginalmente). Parece casi el esbozo de una novela, si bien se trata de la figura de una idea, lo que congela el desarrollo literario. Pero esta figura le va a seguir obsesionando incluso después de haber desarrollado el destino de Jesús. Inmediatamente antes de este último párrafo dos líneas trazan las coordenadas ilustradas (“espíritu de...” a lo Montesquieu) en que inicialmente se van a desarrollar esas figuras:

El espíritu de los griegos es lo bello; el espíritu de los orientales, lo sublime y grandioso.

En la formación de Hegel los griegos representan el ideal de un mundo libre y sin quiebra; los orientales, en cambio, figuran el mundo moderno en quiebra, recordando el antecedente ilustrado (cf. *supra*, nº 26.1) de Abrahán. Ambos aspectos son correlativos y reaparecerán una y otra vez en los esbozos siguientes. De modo que unos pequeños apuntes aparentemente marginales

reflejan un momento capital para la creatividad del joven Hegel por varios, intensos años.

Y aquí surge algo inesperado, un manuscrito de origen errático, aparecido y desaparecido dos veces, desconectado de la serie de textos en que se inscribiría cronológicamente. Está escrito de la mano de Hegel, nadie lo discute; pero se ha argumentado una y otra vez que no puede ser de él, pues es incompatible con lo que de él nos consta. Este argumento sería más convincente, si asumimos el supuesto, por ejemplo, de que el Hegel de Berna es “ilustrado”. Pero ese Hegel es varias cosas a la vez y la ilustración de Hegel está llena de crujidos no siempre subterráneos; las alusiones a Schelling, Fichte, Hölderlin en los esbozos se añaden desde el año anterior a lo que conocemos de la correspondencia como escotillas a otra sentina.³² Es el estilo de este manifiesto/programa y su composición lo que no casa con su entorno textual hegeliano, si bien esto pudiera valer también hasta cierto punto del poema *Eleusis*. Quizás el modo en que está doblada la hoja -más propio de lo que entonces se llamaba un ‘billet’- así como la composición temática de su texto, insinúe un proyecto que circuló entre ¿quienes? ¿Sólo, por ejemplo, entre los tres amigos de Tubinga? Lo importante es, ante todo, LEERLO, ver sus posibles huellas, respuestas, abandonos en los apuntes y ensayos posteriores. Nicolín proyectaba iniciar el tomo 2 de la edición crítica con este texto, escrito en las navidades de 1796/97.³³ Por mi parte prefiero presentarlo en el final de la fase bernesa, pues, pese a su carácter

³² Vid. el completo informe de Ch. Jamme, H. Schneider (eds.), *op. cit.*, “Einleitung der Herausgeber”, ps. 19-76 La negativa a atribuirlo a Hegel se apoyaba en una datación más temprana de la establecida actualmente por Jamme, Schneider (*op. cit.*), basada en el análisis de los sellos de agua en el papel del manuscrito original, reaparecido tras la 2ª Guerra Mundial. Este último dato suministra un término cronológico ‘ad quem’; y es también la datación actual más temprana de los textos 29 a 38 lo que los sitúa como paralelos en fechas cercanas al manifiesto/programa.

³³ El primer proyecto de edición del tomo 2 de *G.W.F. Hegel. Gesammelte Werke* quedó interrumpido por la muerte de Friedhelm Nicolín, cuando estaba prácticamente acabado (2007). Este primer proyecto se caracterizó por una excelente lectura, sobre todo de los complejos textos del Hegel de Frankfurt. El 2º proyecto, a cargo de Walter Jaeschke, aporta a esto nuevos criterios tanto en lo que se refiere al detalle de las distintas capas del texto como a su distribución y ordenación. Conforme a ellos este nº 33 figura en apéndice al final del tomo 2º entre los textos del joven Hegel cuya autoría no está confirmada.

proyectivo, más bien parece mirar a una fase que está a punto de acabar (cf. [infra](#), p. 355 de mi manuscrito).

Frankfurt

Es como si Hegel hubiera hecho un repentino quiebro, para que nadie se pueda imaginar que controla su “evolución” y tiene todas las cartas en la mano. El historiador sabe que nunca se tienen, aunque el filósofo tiende a pensar que dispone de la línea conceptual a modo de llave maestra. Mientras Hegel está escribiendo sobre Abrahán, a la vez suelta ese pepinazo inesperado -o lo copia, lo envía, lo discute ...- y sigue obsesionado con el gran ensayo sobre Abrahán sin solución de continuidad. Así lo muestra la intensidad del manuscrito, elaborado y reelaborado, acompañado de otros intentos, que son, o se descomponen más bien, en colecciones de apuntes e ideas, pergeñados en el margen libre de manuscritos anteriores. Hegel está buscando desde el aparato conceptual de Fichte resolver el tema del Objeto dominador y la sumisión ante él, la dominación - servidumbre, la política de un tiempo desgraciado, constantemente aludida, que es también la teología de ese tiempo. La forma humilde de apuntes oculta al desprevenido un laboratorio febril de ideas. Sobre todo debe de haber estudiado, dice Rosenkranz (p. 100), Platón y Sextus Empiricus. ¿Qué libros compra Hegel en Frankfurt? Por las cuentas conservadas de los libreros son sobre todo las mejores, últimas ediciones de los clásicos griegos y las obras de Schelling. Hegel sabe que (aún) no es capaz de escribir tratados. En el nº 39, que [ya Nohl tituló](#) “El amor”, aún figura Abrahán al comienzo, pero su figura se [está](#) borrando en el aura ideal que desde el principio la cercaba implícitamente. Y el [final de este](#) grupo de apuntes culmina la quizá máxima cercanía a Hölderlin prolongando la invocación del amor en la belleza platónica, tras plantear la decisión ante el destino. Sólo Jesús va a poder ser la nueva figura. [Tanto Hölderlin como Hegel ven en ella ahora una figura del destino. Es el destino el que ahora cobra una significación inédita, que los románticos desplegarán, pero sin profundizar en su estructura conceptual, pues sólo el destino, no el castigo, puede conciliar lo que en éste representa una mera reconciliación externa,](#)

superficial. El Manifiesto/Programa se queda atrás. La unificación toma en Hegel el rumbo a través de la negatividad.

Ya no debería extrañar que los escritos políticos de Frankfurt no expresen la enorme carga especulativa que anima la visión política de Hegel. La toma de partido es decidida; pero se produce en una interioridad que se ha autonomizado de sus raíces ilustradas y no se expresa bien en la realidad trepidante, como se ve en los primeros esbozos “sobre la constitución”³⁴ de Alemania”. La época es convulsa, tras la revolución francesa vienen las guerras de la 1ª Coalición, y las de la 2ª Coalición comienzan en 1799. Por lo que respecta a Inglaterra y Francia, la guerra es constante desde 1793 a 1802. Francia aspira a crear una zona de protección ante la amenaza de invasión, y una geoestrategia tradicional se reaviva entre ella y el Sacro Imperio Romano-Germánico, a la vez que por parte francesa se va perfilando una política de agresión. Hegel sigue con atención los acontecimientos internos de Francia, pero también los vive en cuanto afectan directamente a su Württemberg . . . y al Vaud del que acaba de venir. En la Pascua de 1798 se publica su traducción (algo abreviada) y comentario de un panfleto contra la opresión del Vaud (Watt) por la oligarquía bernesa. El autor Jean-Jacques Cart es declarado, falsamente, muerto; el traductor no aparece. En años posteriores Hegel guardó un silencio al parecer absoluto sobre este panfleto, que, al ser subastado con toda la biblioteca tras su muerte, tampoco se le atribuyó. Le habría creado problemas no sólo en Suiza, sino en su patria natal y luego, todavía peor, para su carrera académica y, quizá sobre todo, para su delicada posición política en el Berlín de la Santa Alianza, especialmente tras el asesinato de Kotzebue en 1819.³⁵ En todo caso el momento en que se publicó

³⁴ “constitución”: aquí en el sentido de tipo de Estado (‘Staatsverfassung’) o incluso **gobierno**, no en el actual de Ley fundamental. Cf. el esbozo jenense “Der Name für die Staatsverfassung Deutschlands” (HGW 5. 52-57).

³⁵ La cosa era incluso “peor” de lo que parece, pues la misma editorial del ‘Cercle Social’, que publicó a Cart, era “extremista” (casi los únicos jacobinos, por cierto, que Marx apreció). Vid. a éste respecto el cap. 8 de Jacques D’Hondt, *Hegel*. Trad. C. Pujol. Barcelona: Tusquets, 2002. Característica de D’Hondt fue siempre escarbar en los pequeños datos, abriendo cuestiones y alterando la ‘pax’ académica. En esa línea se me ocurre (muy) atrevidamente preguntarme: ¿pudo empezar Hegel a leer y traducir este panfleto en el mismo Berna y ser esto la causa del disgusto inexplicable que tuvo el Señor von Steiger con Hegel? Para la posición política del Hegel de Berlín cf. los 6 últimos capítulos del libro de D’Hondt, que resumen una serie de

la traducción de Hegel resultó (¿casualmente?) oportuno, pues el mismo marzo acababa de ser derrotada Berna en la batalla de Grauholz por las tropas francesas, llamadas en ayuda ese enero por los “patriotas” del Vaud. El panfleto desde luego podía parecer un apoyo declarado a la invasión gala. El párrafo final respira amenaza y no tiene desperdicio: “Discite iustitia, moniti” (¡Estáis avisados, aprended a ser justos!) Típica retórica latina de la ‘Révolution’, tomando prestada la poesía de Virgilio.

¿Era sólo la oligarquía bernesa la avisada? Sin duda no, sino también el soberano ducal en Stuttgart, Federico II. Contra él va dirigido ese mismo año el borrador de panfleto redactado ese mismo año por Hegel: *Que sea la ciudadanía quien elija a los mandatarios*. De hecho Maguncia ya se hallaba gobernada por “republicanos” alemanes encabezados por el insigne Georg Forster y el mismo año 1798 pasó a integrarse en la República francesa. Hegel ciertamente tenía amigos implicados en las negociaciones entre Francia y Austria en el Congreso de Rastadt, como Sinclair, ministro de Homburg, que medían mejor que él la situación y vieron en el panfleto el peligro de un efecto llamada para otra invasión francesa. El ideal republicano se veía confrontado con el saqueo de Alemania por las tropas francesas desde 1794, que además alternaba con el que hacían sufrir las austríacas en los reflujos militares. Hegel tocaba realidad en su casa. El panfleto no se publicó y de él sólo quedan restos.

El año siguiente, 1799, Napoleón, que ha regresado de Egipto, da el golpe de Estado del 18 Brumario proclamándose Primer Cónsul. El nivel bélico está escalando un nivel más con las guerras de la Segunda Coalición, que duran otros tres años. En ese tiempo Hegel se afana en una serie de esbozos que queda inconclusa; parece que los sucesos catastróficos van demasiado deprisa. El ideal republicano de Hegel se empieza a plantear cosas serias: ¿Está condenada Alemania a ser pasto de otras potencias, organizadas en Estados modernos? ¿Puede el Sacro Imperio Romano-Germánico ser un Estado, la libertad germánica una libertad **si no republicana, sí al menos ilustrada, como también esperó un tiempo Klopstock del emperador José II?** Estos

monografías suyas anteriores desmantelando la leyenda sobre el Hegel dócil al Estado prusiano.

planteamientos van a quedar superados por los hechos, cuando la pretensión de Hegel será siempre comprender su tiempo en pensamientos. El proyecto terminará encallando en 1802. Un nuevo planteamiento aún debe esperar.

Excursus 3º: Hegel y la política

El 3er. esbozo sobre la positividad de la religión cristiana (1796) comienza brillantemente por la fantasía política de los pueblos:

. . . ¿quiénes podrían ser nuestros héroes, cuando nunca fuimos una nación? ¿Quién sería nuestro Teseo, que hubiera fundado un Estado y sus leyes? ¿Dónde hallar nuestros Harmodio y Aristogitón, a quienes cantar estrofas como libertadores de nuestro país? (JH 362)

Por eso el mismo intento de un ciudadano de honor de la ‘République’ como Klopstock por devolver a los alemanes su propia fantasía perdida no podía sino fracasar, dice Hegel:

lo que el poeta [Klopstock] le advierte a su pueblo acerca de la mitología griega podría serle devuelto con el mismo derecho a él y a su pueblo con respecto a la mitología judía, preguntándole: “¿Acaso es Judea la patria de los teutones?”

Pues bien, en un pasaje anterior en 100 años el polemista de la ‘Glorious Revolution’ Samuel Masters ³⁶ había insistido ya sobre la misma base nacional de la política, pero directamente en términos políticos y no literarios:

El Supremo Gobernante del mundo . . . ha dejado a cada nación la libertad de elaborar por sí misma la constitución que pueda resultarle más útil y agradable; y del mismo modo que es inconcebible que todas las naciones deban llegar a un acuerdo en el programa de los gobiernos, es aún menos razonable buscar en Judea, en Italia o en Francia las medidas o las características del gobierno inglés, que fue creado en nuestra nación y, por lo tanto, sólo puede hallarse en ella.

Una primera característica de la política inglesa era, pues, su arraigo en una tradición política, cuya carencia en Alemania malograba según Hegel el intento poético de Klopstock. El mismo planteamiento político del joven Hegel se produce desde Stuttgart en términos literarios y seguramente apenas podía darse de otro modo bajo un despotismo que rara vez -el caso de

³⁶ *The Case of Allegiance in Our Present Circumstances Consider'd*. Londres, 1689 (p. 8). Cit. por Steve Pincus, 1688: *La primera revolución moderna*. Barcelona: Acantilado, 2013; cf. especialmente los caps. XII, La revolución en la economía política, y XV, Conclusión.

Federico II de Prusia o de José II de Austria- podía ser considerado ni siquiera como ilustrado.³⁷

Una segunda característica inglesa a partir de mediados del siglo XVII fue el predominio de la economía en el ámbito político. En la década de 1650 ya Cromwell había sido atacado públicamente con argumentos económicos y el rey depuesto Jacobo II lo fue también por sustentar la prioridad de la tierra y el monopolio frente al libre comercio y la manufactura, es decir frente al trabajo como fuente prioritaria de la riqueza. Locke, cuya importancia política apenas es considerada por Hegel en las muchas menciones que hará de él posteriormente, no sólo se preocupó de la inestable situación monetaria, sino proponía gravar precisamente la propiedad inmobiliaria, eliminar las compañías monopolistas, atender al bienestar público y fomentar el trabajo como clave de ese bienestar. Hegel, en cambio, encomendará al Estado que someta y sujete a su racionalidad superior la economía egoísta; sin embargo muchos whigs de 1700 la entendían como ‘commonwealth’ solidaria. Sólo tras la “estabilización” querida de la ‘Glorious Revolution’ por Walpole -veinte años después- se pierde en gran parte esa dinámica social.

La economía resultó ser en definitiva contenido eminente de la política inglesa. En las discusiones parlamentarias sobre la creación del Banco de Inglaterra los torjes objetan que el Banco minaría la autoridad real, pues sólo es compatible con una república y con la democracia económica (‘commonwealth’)³⁸ No es de extrañar que en las feroces polémicas del último decenio del siglo XVII desapareciera prácticamente la preocupación humanista heredada del Renacimiento por la virtud y su degradación en el lujo, que sin embargo caracterizará la altisonante retórica del ‘Sturm und Drang’, v. g. el *Fiesco* de Schiller -que Hegel leyó en el colegio- o el *Conciliábulo a tres* (*infra*, JH), que él mismo escribió. Para todo un humanista como el tory Charles Davenant los riesgos del lujo eran secundarios frente a los de la pobreza; es más, la antigua virtud pertenecía irrecuperablemente al pasado;³⁹ el republicanismo de los fragmentos berneses (*infra*, ns. 17-20) ignoraba esta temática un siglo después. En cambio una fulminante evolución social a lo largo del siglo XVII la había

³⁷ Incluso pocos meses después del pasaje hegeliano, el Manifiesto/Programa “una ética” hace de la poesía la acción política por excelencia. La esperanza que Klopstock abrigó un tiempo en José II se repetirá en Hegel con el sucesor de Federico II, Federico Guillermo III. Y aquí se abre el destino de una burguesía demasiado débil como para poder aspirar a la hegemonía política y apoyándose consecuentemente en el rey y su ejército frente a las masas proletarias y depauperadas en rápido aumento durante el siglo XIX.

³⁸ Pincus, *op. cit.* 691 ss.

³⁹ Pincus, *op. cit.* 682. “Livio y esos escritores antiguos cuyo gran talento les llevó a preguntarse por las causas del surgimiento y caída de los gobiernos . . . no prestan atención alguna al comercio; y Maquiavelo, un escritor moderno, el mejor de todos, ni menciona el comercio, como si no guardase relación alguna con los asuntos de Estado, aunque vivía en un gobierno en el que la familia de los Medici había alcanzado la soberanía mediante las riquezas adquiridas por el comercio.” Nicholas Barbon, *A Discourse of Trade*. Londres, 1690 (cit. por Pincus, *op. cit.* 668).

impuesto en Inglaterra. Alemania seguirá otro camino. La *Ciencia de la Lógica*, aparentemente muy alejada de los esbozos de juventud, marca el punto más metafísico de ese trayecto, aunque no sin efectos teórico-prácticos de largo alcance.⁴⁰

Todavía en 1798 Hegel inicia en un manuscrito bastante largo (nº 43.1) una serie de ensayos sobre Jesús. El comienzo calca bastante el comienzo del ensayo principal (nº 23) de la “Positividad de la religión cristiana”, lo que seguramente no es nada secundario, pues marca el punto por el que Hegel empieza a divergir de Hölderlin. De este asume Hegel el destino trágico de Jesús -a la sazón figurado en Hölderlin por Empédocles- ; pero, mientras que para Hölderlin Jesús será el último de los dioses griegos, el gran expiador de la modernidad mísera, la culminación de la nueva mitología propugnada en el Manifiesto/Programa de 1796/97, para Hegel su belleza está condenada al fracaso de lo que el famoso capítulo VI de la *Fenomenología del Espíritu* llamará el “alma bella”.⁴¹ En este contexto sin duda surge la vibración nueva con que se presenta la figura de Jesús. Y puesto que tres de los ensayos comienzan con un ‘in illo tempore’, se puede comparar cómo va cobrando

⁴⁰ Alemania e Inglaterra habían cambiado mucho tras las guerras napoleónicas. Prusia, en concreto, había iniciado un ambicioso plan de reformas, impulsado por un Consejo de Estado constitucionalista, mientras que Inglaterra se veía obligada a cambios importantes por su mismo nivel de corrupción e injusticia. La *Filosofía del Derecho* (1821) coincidía grosso modo con los proyectos de Constitución que Humboldt y Hardenberg habían presentado dos años antes. Ciertamente el asesinato de Kotzebue (1819) y el creciente protagonismo del reaccionario ‘Kronprinz’ terminaría cerrando -definitivamente a partir de la muerte de Federico Guillermo III- la época de las promesas. Característica de Hegel es su exigencia -poco anglosajona- de basar el Derecho en la Justicia y su insistencia en la institucionalidad de la política frente a las políticas de la convicción o de la tradición. Cf. el excelente estudio preliminar de Edgar Maragat en su traducción del panfleto de Hegel *Sobre el proyecto de reforma inglés (1831)*, Madrid: Marcial Pons, 2005.

⁴¹ En el apartado “C. El Espíritu cierto de sí mismo. La moralidad.” Cf. Klaus Düsing, “Christus und die antiken Götter in der Mythologie des späten Hölderlin”, en: St. Dietzsch, G. F. Frigo (eds.), *Vernunft und Glauben. Ein philosophischer Dialog zwischen der Moderne und dem Christentum*. Berlin: Akademie, 2006. 179 ss.

vuelo el estilo de Hegel, para hacerse especialmente luminoso y seguro en el último de ellos.

La narrativa ilustrada, tensada por la referencia kantiana, ya no sirve. El desgarramiento histórico es lo primero, la falta de un todo, la dispersión e insatisfacción; el pueblo judío la imagen del presente. La ambientación histórica se rompe en apuntes y densos párrafos teóricos. El Objeto dominador, la objetivación y el aislamiento de lo subjetivo, la dominación y servidumbre iban cobrando un perfil más y más preciso desde los ensayos berneses sobre “positividad”. Pero aquí, ya en el primer esbozo, comienza enseguida una crítica radical de Kant: lo que Jesús predica no es el cumplimiento de la ley moral, sino una actitud, disposición, talante (“Gesinnung”), la bella totalidad que se limita y muestra en una acción, la necesidad de un amor universal, una nueva sensibilidad de “bellas almas” emotivas y avergonzadas de vivir sometidas a situaciones “imperfectas”. Todo se podría entender como restos de los finos análisis sentimentales de la Ilustración (incluso es citado Montesquieu); pero bajo el rótulo ético y teológico se trata también de una concentración en sí que va derivando hacia el Romanticismo. No se trata del espíritu del Cristianismo, sino de Jesús y su destino (como no se trataba ya del espíritu de los orientales, sino del destino de Abrahán). El Evangelio de San Juan desplaza, como en Hölderlin, a los Sinópticos. Lo que enseña el 4º evangelio es que Dios y el ser humano son lo mismo, y que Jesús enseña a hacer real lo que los humanos son ya virtualmente. El perdón de los pecados se transmuta en el destino y éste se reconcilia por el amor. Es lo que Schelling está haciendo sistema: la sustancia-sujeto, cuya condensación y acceso privilegiado se encuentra en uno mismo. El manuscrito prosigue buscando en los evangelios pasajes ejemplificadores de esta teoría, que es lo que hace asimismo el borrador nº 43.2.

La serie de ensayos a continuación sobre Jesús comienza a fluir primero en oposición a la positividad del pueblo judío; pero, ya que ésta funciona como una parábola, enseguida se abre en alusiones a realidades contemporáneas. Una primera noción importante es la de ‘pleroma’, el amor como complemento, como verdadera totalidad de la ley. El 2º ensayo, el más extenso, se eleva primero en densas páginas a una teoría general de la

violación de la ley, crimen y castigo, el destino y su superación por el amor, para aplicarla en la segunda mitad del ensayo a la figura de Jesús con las emotivas escenas entre Jesús y su discípulo Pedro, Jesús y la Magdalena, así como “la Cena”; pero incluso ésta sigue ofreciendo una unión insatisfactoria, porque la reflexión amenaza siempre la unificación del amor y -apostilla el breve 3er. ensayo- el amor no puede contener lo infinito. “Lo que hay que hacer es pensar la pura vida”, dice el 4º ensayo, suprimiendo el fichteano “lo que hay que hacer es pensar la consciencia de sí” de su primera versión. El tema del 5º ensayo es entonces la relación entre Jesús y Dios, y el evangelio más adecuado es el de Juan. Pero aquí se encierra el destino de Jesús, a quien esa conciencia divina, impidiéndole doblegarse ante su mundo, le condenó a perecer a manos de él. La fe en Jesús de sus discípulos era hasta tal punto la fe en la propia divinidad que incluso requería la desaparición del maestro; ella, el amor entre los creyentes, era el verdadero Reino de Dios (la consigna de los amigos de Tubinga); pero también a esa comunidad la acechaba el destino en la forma de aislamiento en un mundo ajeno, es decir, la negación de su destino. ¿No reside aquí la más profunda motivación de la política hegeliana?

El último de estos ensayos es especialmente claro y decidido en su redacción. Jesús es presentado como un “puro idealista” y un resentido que evita contaminarse con el mundo. Y aquí viene una decidida ruptura con el tópico político -unas veces conservador, otras revolucionario- de la “Goethezeit”, postulado enérgicamente por el Manifiesto/Programa de 1796/97: la supresión del Estado. Porque el Estado EXISTE. Evitar toda relación con él, cuando a la vez resulta necesario para subsistir, significa caer no sólo en una contradicción lacerante, sino en la pasividad bajo su dominio. Lo único que queda es una vida privada limitada a la seguridad de la propiedad ⁴² y a los sentimientos; esto le lleva a Jesús a una libertad en el

⁴² En el Antiguo Régimen la sociedad civil no distinguía entre Estado y sociedad; el Estado no distinguía nítidamente entre sus respectivas propiedades ni respetaba en principio la propiedad privada, aunque tuvo que ir cediendo en este punto. Según Hegel el nombre adecuado para la propiedad privada es el ámbito de la sociedad “burguesa” (‘bürgerlich’); cuando ésta, en un Estado constitucional -así el Hegel posterior-, se proyecta como civilidad (‘Sittlichkeit’), accede ya, aunque

vacío, que excluye incluso a la familia, esto es, a una resistencia sublime, pero atroz. La misma unión del amor la realiza la comunidad sólo en Dios, imposible escapar a ese destino. La comunidad irá estableciendo hipócritamente un mundo hecho de rincones paralelos a los del mundo que le es exterior y, para darse una referencia externa a su divinidad intrínseca, la fijará en Jesús, a quien convertirá en ÚNICO hombre-Dios. Tal es la función de la fe en su Resurrección de entre los muertos. La positividad, constitutiva del cristianismo, cobra así una nueva forma. La vida de Jesús es un fracaso ... a la vez que abre en el cristianismo una posibilidad ... espúrea, pero que a la vez vela exotéricamente, por así decirlo ... LA verdad: la condición divina de todo el género humano.

Lo inesperado a continuación es que un breve, pero trabajado, esbozo de 1799/1800 vuelva sobre Abrahán, supuestamente ya superado. Un matiz: Abrahán representa ahora el “espíritu” que rigió los variables destinos históricos de los judíos, sus contaminaciones con otros, sus desfallecimientos; la noción ilustrada de “espíritu” ¿se está desflecando dinámica, históricamente? Posiblemente sea ésta una lectura ‘a tergo’, conociendo lo que viene después. Pero hay otro matiz que fácilmente pasa desapercibido: lo examinado ahora es un judaísmo pre-mosaico, y lo que se le contrapone una Grecia pre-clásica. Ese judaísmo es ahora casi prometeico; pero rechaza la amistad con la naturaleza e impone tiránicamente el Estado a quienes quieren aislarse. En el extremo opuesto la alegría y la abundancia en la paz del amor, el remanso utópico de Baucis y Filemón. Ahí se queda el esbozo. Y otro esbozo más o menos simultáneo habla de las bellas relaciones basadas en el amor, por oposición a las de dominación y servidumbre características, como de costumbre, de los judíos; pero **Judea es** inmediatamente traspuesta a una aldea suiza . . . Bellas relaciones, amor, alegría, paz . . . ni Jesús ni su Iglesia aparecen por ninguna parte.

Como siempre con Hegel, hay que suponer que nada se le queda atrás y menos toda la larga elaboración de Jesús y el cristianismo desde los años de Tubinga. Y efectivamente, está escribiendo una nueva introducción a la

subordinadamente, a lo político (‘staatsbürgerlich’) emanado del Estado. Marx me parece deudor de esta concepción, a la vez que sueña con la abolición del Estado.

positividad de la religión cristiana. Lo hace con el mismo criterio histórico que aplica al espíritu de Abrahán y con un rechazo expreso del normativismo conceptual ilustrado; también el discurso hegeliano se hace más fluido y persuasivo. Pero lo más asombroso en esta explosión de creatividad es una explicación de la vida, la gran noción que domina el final de Frankfurt (y que constituirá el tránsito decisivo a la especulación al final del capítulo 3º de la *Fenomenología del Espíritu*), pero que sólo había ido recibiendo alusiones, al parecer genéricas, desde los últimos esbozos de Berna. Incluso se podía entender como más bien subjetiva o superficial su reacción negativa, poco después, al final del *Wallenstein* de Schiller; pero ahora podemos comprender mejor el espanto de Hegel ante ese desenlace que da el triunfo a la muerte sobre la vida -“eso no es trágico, sino espantoso”-. El destino sublime, pero atroz, de Jesús parece gloriosamente asumible, como mostrará en 1802 el gran párrafo final de *Fe y Saber*; ahora, en cambio, el triunfo de la muerte ataca al mismo núcleo del esfuerzo teórico, al sentido. Porque lo que es la vida ha pasado a ser explicado con una nueva conceptualidad, si bien de esta explicación sólo nos quedan dos fragmentos (uno teórico y otro histórico). Las “bellas relaciones” se subliman en un nuevo juego conceptual que va configurándose con lo real, reaccionando sin dominación, difundándose; pero sólo podemos intuirlo.

Epílogo

Entre tanto Hegel ha recibido de su hermana Christiane una carta fechada el 15 de enero de 1799:

“Esta noche pasada, poco antes de las 12, ha muerto nuestro padre muy suave y tranquilamente. Soy incapaz de seguirte escribiendo. Que Dios me asista.

Christiane”

Los tiempos de aquella época no eran los nuestros, la carta necesitaría sus cuatro días para cubrir la treintena de leguas entre Stuttgart y Frankfurt, y hasta el 9 de marzo Hegel no emprende el viaje a Stuttgart, para resolver el tema de la herencia. Por primera vez dispone de una cierta independencia

económica; pero tampoco la aprovecha de momento. Su primer viaje, año y medio después, es significativo y desde luego no en una dirección que su padre hubiera visto con agrado: la ciudad jacobina de Maguncia; allí encabeza sus estudios de geometría que había comenzado ese año con un “*Mayence/Vend[imiaire] l’an IX*”. ¿Elaboración científica previa a sus apuntes sobre el triángulo divino poco después ⁴³ y por tanto continuación de su interés lateral constatado en Berna por la mística genuinamente teutona de Tauler y Eckhardt, ahora por Franz Baader? Esto puede señalar otro indicio más de su acercamiento a Schelling, a quien un mes después (el 2 de noviembre de 1800) le pide ayuda para establecerse un tiempo junto a él en Bamberg antes de atreverse “al torbellino literario de Jena”. Schelling le responde (la carta se ha perdido) que acaba de abandonar Bamberg por Jena. Y Hegel ya está allí el 21 de enero siguiente, aún sin casa ni infraestructura e incluso sin la cualificación académica requerida para acceder al nivel docente mínimo de ‘Privatdozent’, que debe “habilitar”, no sin haber superado antes - con la ayuda de Schelling, ya profesor extraordinario- las dudas del gremio docente. El tiempo se acelera. Entre tanto el 15 de noviembre Fichte había publicado una dura crítica al *Sistema del idealismo trascendental* de Schelling; era, al fin, la ruptura abierta entre el Idealismo trascendental, subjetivo, de Fichte y el Idealismo especulativo, objetivo, de Schelling. Hegel se apresura a tomar partido por éste. Y por primera vez empieza a publicar; será rápida e intensiva, siempre polémicamente. En verano defiende su tesis de habilitación y en septiembre de ese mismo año aparece la *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, que ha escrito entre tanto. ⁴⁴ Georg Lukács ⁴⁵ ha insistido persuasivamente -siguiendo a Rudolf Haym- en el

⁴³ Informe de Rosenkranz, ps. 101 s. y texto en *HGW* 5. 479-482 y prolijo comentario de Kurt Meist (*ibidem*, 5. 706 ss.), barajando la posibilidad de una continuación de los estudios teosóficos de finales de Berna sobre Eckart y Tauler, o bien la de inicios de una filosofía de la naturaleza. Cf. los estudios geométricos en el diario juvenil (23-25 de julio, 1785).

⁴⁴ Cito por la traducción de M^a C. Paredes. Madrid: Tecnos, 1990. Su importante introducción trae una detenida comparación de las posiciones filosóficas de Schelling y Hegel en ese momento. (Cit. Paredes.)

⁴⁵ *Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie* (1948). Frankfurt: Suhrkamp, 1973, p. 395. Traducción de M. Sacristán, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Barcelona: Grijalbo, 1976.

apresuramiento de Hegel, quien habría visto en esta polémica pública la ocasión para entrar decididamente con voz propia en la escena de Jena. Esto provocaría también el malentendido contemporáneo de la supuesta identidad entre las posiciones filosóficas de los dos amigos.

Pero el acuerdo *contra* no era del todo *en*. Hegel traía de Frankfurt sus propias ideas, largamente maduras, pero aún sin desarrollar. La más importante es su nueva noción de Espíritu, que no es ya la abstracción ilustrada que para el Hegel de Berna englobaba cuasi-orgánicamente la pluralidad empírica de una época, pueblo o grupo, sean los orientales, los judíos, nuestra situación moderna, el cristianismo. En Frankfurt el espíritu se condensaba en personalidades privilegiadas como Abrahán y Jesús; pero en 1800 el término espíritu cobra una dimensión especulativa como el motor y sustancia de la historia revelado en esas personalidades excepcionales. La religión, por su parte, pasa a ser la imagen universal que se hace de sí el espíritu; imagen de precaria sustantividad sometida a la historia y pronto sustituida como culminación, porque representa el desgarramiento, la pérdida de la unidad feliz, que sólo la filosofía puede reconciliar.⁴⁶ El penúltimo párrafo del Proemio de la *Diferencia* prosigue sin solución de continuidad en julio de 1801 el brillante párrafo que el 14 de septiembre de 1800 cerraba el “Segundo fragmento”; y lo hace valorando como síntoma los románticos discursos de Schleiermacher *Sobre la religión* (1799), a la vez que le contrapone la exigencia de “que la razón se configure a sí misma como naturaleza desde su íntima fuerza”. Tal configuración la realizan precisamente esas personalidades privilegiadas como “la individualidad

⁴⁶ La noción de Espíritu cobra su definición más sistemática en las clases de 1805-1806, cuando Hegel está escribiendo ya su *Fenomenología del Espíritu*. Al reflexionar detenidamente sobre la forma deficiente en que la naturaleza es espíritu, éste es situado -frente a Schelling- con una prioridad sobre lo natural que requiere la traducción al castellano de Espíritu con mayúscula. Cf. Hegel, *Filosofía real*. Trad. JMR. Madrid: FCE, 2006, ps. 396 ss. Esta superioridad del Espíritu es profesada ya, sin esa fundamentación, en el largo artículo en dos entregas del *Kritischen Journals der Philosophie* “Sobre los modos científicos de tratar el Derecho natural, el lugar de éste en la filosofía práctica y su relación con las ciencias jurídicas positivas” (1802/03). Sin embargo aún en 1804 las clases de Hegel siguen tratando espíritu y naturaleza simétricamente; y el comienzo de la filosofía de la naturaleza de 1805/06 aun distingue con Schelling entre esencia y forma del Absoluto. (*Filosofía real*, p. 5, ls. 34 s.)

interesante en la cual la razón, con los materiales de construcción de una época particular, se ha organizado una figura” (Paredes, p. 17). La *Fenomenología del Espíritu* construirá una secuencia de esas figuras. Y no es casual que Ludwig Siep haya comenzado su comentario a esta obra por un examen de la *Diferencia*.⁴⁷ La fuerza teórica que asignaba Fichte a la imaginación, abriendo campo a los románticos, había moldeado las figuras de Abrahán y Jesús. Ahora Hegel sabe que la filosofía es sistema, aunque aún no haya desarrollado el suyo (Paredes, p. 37).

Absoluto,⁴⁸ aniquilación, desgarramiento, proceso son los términos característicos del momento. La figura de Jesús ya no representa un destino personal, sino el tiempo como muerte de Dios, del Dios que somos. En 1802 el grandioso párrafo final de *Creer y Saber* asigna a la filosofía “la recuperación del Viernes Santo especulativo, que por lo demás se dio históricamente, . . . en toda la verdad y dureza de haber perdido a Dios”; pero también sabe que “la suprema totalidad puede y tiene que resucitar en toda su seriedad y desde su fondo más profundo, abarcándolo todo a la vez que en la libertad más radiante de su figura”. El larguísimo párrafo del que están extraídas estas citas ha sido escrito de un tirón, en una sola oración muy compleja, y constituye la estación final de los ensayos de Frankfurt sobre Jesús. La cita de Pascal que comenta en ese mismo párrafo “el sentimiento de que Dios mismo ha muerto” se encuentra en la correspondencia de Hamman con Jacobi (2. 11. 1783); también Hamman citaba la misma estrofa piadosa citada por Hegel en el 2º fragmento de sistema de 1800.⁴⁹ El ‘Sturm und Drang’ religioso alcanza junto con la Disputa del Panteísmo su potente resolución especulativa.

Al final de este recorrido resulta muy poco convincente el supuesto de una discontinuidad entre el Hegel juvenil y brillante con el Hegel maduro, perdido en el desierto especulativo. **Patricio Landaeta y Juan Ignacio Arias**

⁴⁷ *Der Weg der “Phänomenologie des Geistes”*. Ein einführender Kommentar zu Hegels “Differenzschrift” und “Phänomenologie des Geistes”. Frankfurt: Suhrkamp, 2000.

⁴⁸ Kant (*KrV*, A 323-326) había utilizado el término con carácter enfáticamente afirmativo, siguiendo y precisando, como él dice, un uso entonces corriente; una vez más la catacresis como forma de transar entre la Ilustración y el Romanticismo.

⁴⁹ Cf. Hermann Timm, *op. cit.*, ps. 232 ss.

consideran el *System der Sittlichkeit* (1802/1803) un texto de juventud;⁵⁰ también Roberto Finelli (*Mythos und Kritik der Formen*. Frankfurt: Lang, 2000) ha alargado la juventud de Hegel hasta 1803; Lukács (*El joven Hegel*), hasta después de la *Fenomenología* y la ruptura con Schelling. Lorenz Puntel (*Darstellung, Methode und Struktur*. Untersuchungen zur Einheit der systematischen Philosophie G. W. F. Hegels. Bonn: Bouvier, 1973), en cambio, considera la *Fenomenología del Espíritu* no sólo como Introducción al Sistema, sino como la primera exposición de éste, con lo que ya estaríamos en el Hegel definitivo. Sólo que en este caso se trataría de una exposición romántica, con el poderoso romanticismo no de la fantasía, sino de la especulación, que se manifiesta en los textos citados del 1800 al 1803. Y es que Rudolf Haym (*La escuela romántica*, 1870) ha llegado a considerar la *Fenomenología del Espíritu* como la culminación y liquidación del primer romanticismo alemán.⁵¹ Yo he tomado la época de los esbozos, antes de que Hegel empezara a publicar con la intención de intervenir públicamente y de que él mismo profesara una novedad fundamental: la pretensión de sistema. Esto tiene su plausibilidad, pero es sólo un punto de vista posible. El Hegel que se esfuerza en los años de Jena por plasmar su sistema retuerce su escritura más penosa que grandiosamente intentando alcanzar algo de lo que está seguro, pero que no consigue atrapar; primero tendrá que librarse por lo pronto de la teoría de las “potencias” y de la “construcción” schellingiana, así como pensar consecuentemente la superioridad del Espíritu sobre la naturaleza, antes de poder esbozar parcialmente, sobre todo a partir de las clases de 1805/06, su sistema. Pero la misma *Fenomenología del Espíritu* es aún el último intento fallido de plasmar ese sistema una y otra vez prometido

⁵⁰ “La interpretación política de la tragedia griega de Hegel”, en: Co-herencia, n° 19 (Medellín, 2013). 113-133. Ambos autores se basan sin duda en la continuidad del tema frankfurtiano del destino, que Hegel trata de conciliar -en este texto experimental (?) que no consideró oportuno publicar- con la terminología de la especulación schellingiana.

⁵¹ “Con la *Fenomenología del Espíritu* culminó la unión de poesía y ciencia que había sido el ideal de Schelling y sus amigos. . . . Pero con ello el Romanticismo traspasó sus límites. La denostada Ilustración volvió a suministrar los medios de la sistemática científica. . . . Con Hegel quedó decidida la crítica del Romanticismo.” (*Die romantische Schule*. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes. Repr. Fotom. Hildesheim: Olms, 1977, p. 864.)

en Jena, y no sólo su introducción. Aunque posiblemente Puntel tenga razón: al revés que Cristóbal Colón, Hegel ha llegado **a donde quería sin saberlo.**

TEXTO 2

[Págs. 165 a 265]

[22]
[Concepto de positividad]
 [1795]¹

Por fe positiva se entiende un sistema de enunciados religiosos que damos por verdadero, ya que nos lo impone una autoridad a la que inexcusablemente tenemos que someter nuestra fe. Lo primero que nos presenta este concepto es un sistema de enunciados, o verdades, religiosos que, independientemente de lo que tengamos por verdadero, deben ser considerados como verdades, y que seguirían siéndolo aunque nunca hubieran sido conocidos ni tenidos como verdaderos por persona alguna. Ahora bien, estas verdades que, por lo recién expuesto, se llaman a menudo verdades objetivas, deben transformarse también en verdades para nosotros, en verdades subjetivas: las verdades que incumben al entendimiento o a la razón deben ser tenidas por éstos como tales; las que contienen mandamientos para nuestra voluntad deben ser asumidas por ésta como máximas, siendo el primero de esta clase y condición de todos los demás el que nos manda creer esas verdades, pues esto nos lo impone una autoridad frente a la cual simplemente no cabe la desobediencia- . No es otro el concepto de religión positiva según el cual estamos obligados a creer; cierto, la fe histórica, así como la fe en lo que nos dicen padres, educadores, amigos, incluye también una fe en la autoridad; pero esta fe se basa en una confianza que nuestro libre arbitrio otorga voluntariamente a tales o cuales personas, dependiendo en gran medida de la credibilidad

¹ Según Nicolin (HGW 1. 635 ad 354,1) una posible cita recurrente de la segunda de las Cartas sobre dogmatismo y criticismo de Schelling acerca de una "incapacidad de la razón" situaría este texto aquí entre noviembre de 1795 y abril de 1796. En efecto, Schelling le anuncia a Hegel el 21 de julio la inminente publicación de las primeras cuatro Cartas; Hegel le responde el 30 de agosto que espera esas Cartas de un día para otro; pero al fin no entran en el n° 5 (Agosto) del "Philosophischen Jahrbuchs" de Niethammer y su publicación se retrasa al n° 7 (Noviembre). Seguramente Hegel la lee enseguida, pues no sólo la espera, sino que recibe directamente todos los números de ese año -cf. "Auktionskatalog", n° 184-195- , lo que en todo caso precisaría el término cronológico 'ad quem' dejado impreciso en la conjetura de Nicolin. Así pues el n° 22 sería inmediatamente posterior a la primera parte del n° 23. Pero la cita conjeturada por Nicolin tiene en contra que Schelling dice debilidad - "Schwäche"- , mientras que Hegel habla kantianamente de incapacidad -"Unvermögen"- .)

misma que otorgamos a sus palabras; en cambio la fe en la autoridad de la doctrina positiva no pertenece al ámbito de nuestro libre arbitrio, y la confianza que le otorgamos debe ser fundamentada previamente a que se conozca o se juzgue el contenido de las doctrinas dadas- . Ahora bien, el derecho que tiene Dios sobre nosotros, así como nuestro deber de obediencia para con él, se deriva de que es nuestro poderoso soberano y señor, y nosotros sus criaturas y súbditos, de que es nuestro bienhechor, al que debemos gratitud; además él es la fuente de la verdad, mientras que / nosotros somos ignorantes y ciegos[. P]or lo que respecta a estos títulos de derecho, notemos solamente que los dos últimos presuponen ya un cierto amor por la verdad, una especie de disposición moral; [esto vale] especialmente del que aduce la deuda de gratitud con Dios, si bien habría que comenzar por demostrarla -y es que en este caso la obligatoriedad de la religión positiva se deduce de que, siendo ésta un favor que nos hace Dios, obedecer por agradecimiento no es en realidad sino complacerle a Dios, darle una alegría, etc.- ; [por lo que respecta a] la primera razón de esa obligatoriedad, ella es la que propiamente importa, sobre todo porque se dirige a lo que hay de sensible en el ser humano, en el que hay que comenzar por producir una disposición moral- ; dada esa relación con Dios, le corresponde a este Ser una especie de facultad coercitiva a cuyo ejercicio nunca puede escapar el ser humano -el esclavo puede abrigar la esperanza de sustraerse a un señor terrenal, de escapar del círculo de su poder, pero no es éste el caso con Dios: si tomara las alas del alba, allí estás; si se escondiera en lo más profundo del mar, ahí estás también- . Quien reconozca esta supremacía de un Ser -no sólo sobre sus apetitos -y no hay quien no se vea obligado a reconocerla, sea bajo el nombre de Naturaleza, 'fatum' o Providencia- , sino también sobre su espíritu, en toda la extensión de su ser, no puede sustraerse a una fe positiva, pues ésta sólo es posible cuando se ha perdido la libertad de la razón, su autonomía y no hay nada que oponer a un poder ajeno. Aquí se halla el punto primario del que brota toda la fe o incredulidad en una religión positiva, así como el centro alrededor del cual giran por ello todas las controversias y, aunque no haya conciencia clara de ello, tal es el fundamento de toda sumisión o

rebelión. Aquí tienen que ponerse firmes los ortodoxos, aquí no ceder en nada; aunque concedan también que la moralidad es realmente el fin absoluto y supremo de la humanidad, aunque concedan también -pues no pueden negar lo que salta a la vista- que la razón se halla en condiciones de construir un puro sistema de la moral, con todo tienen que afirmar que es incapaz por sí misma de conseguir la primacía sobre las inclinaciones, de hacer realidad sus propias exigencias; entonces no tienen otro remedio que determinar estas exigencias, el fin supremo de la humanidad, de modo que, si no a la hora de definir las, sí, en cambio, a la de ponerlas en práctica, el ser humano dependa de un Ser fuera de él. / Una vez admitida esta impotencia de la razón y la dependencia de todo nuestro ser -lo que es condición necesaria de todo lo siguiente- , basta con probar de una manera enteramente histórica que determinada religión, por ejemplo la cristiana, es una religión positiva otorgada por Dios; y esto es tanto más fácil por cuanto, una vez reconocida nuestra servidumbre, ya hemos cedido el criterio para un examen de otro tipo, renunciando por completo al derecho de preguntarnos por su fundamentación intrínseca, por su racionalidad, así como por la compatibilidad de los acontecimientos relatados con las leyes de la experiencia. En tal caso la cuestión de la racionalidad o irracionalidad es aquí completamente irrelevante, podrá plantearse, por ejemplo, para distraer el aburrimiento, pero no como algo que afecte en lo más mínimo la decisión sobre mi fe -una vez reconocido el tribunal superior, todas las instancias inferiores han de callar ante él- ; lo que se tiene por verdadero debido a su racionalidad no pertenece en absoluto al ámbito de mi fe positiva; cierto, puede ocurrir que algo que yo creía inicialmente sólo porque se me ordenaba creerlo, lo crea luego porque encuentro que concuerda con mi razón, porque me he convencido de ello razonadamente; [pero] esperar o exigir que el contenido entero de una fe positiva se pueda comprobar mediante la propia razón es algo que sólo puede emprender quien esté libre de toda fe positiva -dicho de otro modo, un creyente no emprenderá la reducción a razón de sus doctrinas positivas más que para satisfacer, pongamos por caso, a ese [creyente racional] ajeno a él- . Lo más obvio ante una pregunta al respecto sería esperar todo lo contrario de

una religión revelada por Dios, que contiene verdades divinas, es decir, pensadas por Dios, pues los pensamientos de Dios no los puede captar ni medir la razón humana. ¿Cómo se puede pensar, pues, la posibilidad de una fe positiva en esas verdades? ¿Cómo pueden éstas transformarse en verdades subjetivas? ¿De qué manera se ve afectado el ánimo humano en tal estado, en qué es activo, en qué pasivo? Expresiones como [“]la fe es una convicción viva acompañada de sentimientos que produce obras[”] son demasiado vagas como para decirnos mucho con ello

I,355 / La religión cristiana contiene en parte preceptos sobre conocimientos relativos a objetos -junto con su momento práctico en cada caso- , en parte preceptos prácticos.

La posibilidad de comunicar al otro las propias experiencias y pensamientos presupone que él ya ha tenido otros parecidos a éstos que ahora le mostramos en un contexto diferente, a la vez que le invitamos a componerlos de este otro modo; ello presupone en él la capacidad de producir en sí mismo las acciones que le indicamos; ahora bien, las verdades de la religión cristiana que tienen que ver con la facultad cognitiva se refieren en parte a la imaginación, en parte al entendimiento, en parte a la razón.

La imaginación recibe, con permiso del entendimiento, verdades históricas que concuerden con nuestras otras leyes de la experiencia; la única novedad para ella es el contexto al que ahora tiene que traer representaciones ocurridas ya con anterioridad; las asume, pues, junto con la representación marginal de que fueron experiencias reales, de que hubo sentimientos que habían motivado el entendimiento a una actividad necesaria en todos quienes los experimentaron: esto es lo que significa aquí la fe. Sin embargo se dan también verdades históricas que ya a un entendimiento un poco ejercitado le dan a entender enseguida que son incompatibles con las leyes de él, provocando su rechazo: es el caso de los milagros y de otros acontecimientos sobrenaturales; el entendimiento no se da por satisfecho, si se le remite a causas suprasensibles, pues ni siquiera comprende esa contestación, que no le dice nada. ¿Cómo cumplir entonces con la obligación de creer? La imaginación se queda plenamente satisfecha

con esa indicación de una causa sobrenatural -le da lo mismo- , pero el entendimiento rechaza su poesía y ni tiene en cuenta la imaginación cuando se trata de la realidad o irrealidad de una representación; por tanto hay que recurrir a una facultad superior, ante la cual el mismo entendimiento tenga que enmudecer, y así es como la fe se convierte en tema de un deber y queda remitida a un ámbito suprasensible, al que el entendimiento carece por completo de acceso; en este sentido creer significa: / [a)] atenerse -por deber, o sea aquí: por miedo al Todopoderoso- un conjunto de hechos impuesto a la imaginación, [aun] cuando el entendimiento siempre esté buscando otro; [b)] obligar además el entendimiento a ponerse él mismo a trabajar en esta tarea que le repugna, prestando el concepto de causa, pero eliminando enseguida de la conciencia sus exigencias en cuanto quiera pasar de ahí; [c)] presentar a la imaginación esos hechos, de modo que su consolidación deje excluido al entendimiento.

Entonces, para satisfacer las exigencias de la razón, se le asignan las instancias prácticas, [instancias] que no se dirigen a la voluntad de modo que la determinen a determinadas acciones, sino a la razón en cuanto plantea exigencias a la voluntad y al mundo sensible, o sea, como ley; [ahora bien,] en el sistema de una religión positiva la razón sólo puede plantearle al mundo sensible exigencias que esa religión prometa satisfacer; las exigencias a la voluntad[, en cambio,] las hace la ley del Amo, es decir la misma religión positiva, que aquí promete su ayuda; de modo que esa voluntad que no ha tenido fe en su propia fuerza y que, con la que aún se atribuye a sí misma, siente que le es imposible satisfacer el ideal que le encomienda la religión positiva, recibe la garantía de que le llegará ayuda y apoyo de lo alto. En esta fe queda elevado a la conciencia y reflexionado lo que hacía posible toda fe positiva[: por lo que toca a la conciencia,] la impotencia moral y la sensación de ser una máquina movida por representaciones dadas, si bien asimismo las produce; [por lo que toca a] la reflexión[, ésta] se fija en que desconocemos cuál es la fuerza de este mecanismo [y] en que somos insensibles a ciertas representaciones, como muestra una reiterada experiencia; a esto se une la esperanza de que el

primer motor de esta obra, cual Señor benevolente y compasivo, cuide de ella y le eche una mano cuando esté a punto de atorarse. En la fe positiva el estado entero del creyente se le convierte fielmente en objeto de su reflexión; sólo que, hallándose ya determinado por las representaciones que le da la religión positiva, cree que esa determinación no procede de la representación, sino que debe de tener su origen en su propia actividad, en su esencia. En cuanto a las exigencias de la razón práctica que promete satisfacer la religión positiva, / éstas son de dos clases, pues unas desea que se cumplan, mientras que le inquietaría la realización de otras; la religión positiva le promete tranquilidad en ambos casos. Ya la expresión “la razón desea” -o “la razón teme”- indica cómo interviene aquí la sensibilidad, que tal vez sea ella la que ha inducido a la razón a presentar esas exigencias y que propiamente ella es la que quiere ser satisfecha. ¿Cómo llega la razón a exigir la armonía de la felicidad con la eticidad -un postulado que se ha hecho célebre sobre todo últimamente y se encuentra en todos los pueblos- cuando, como ella misma reconoce, ese postulado ni depende de ella ni ella puede determinarlo? Es al alcanzar en un sujeto cierto grado de dominio, de poder, cuando la razón le transmite a la conciencia esta sensación de deber, de dominio; si entonces se vuelca en una voluntad que dispone de un objeto determinado para su impulso, éste último actúa en la forma que le ha dado la razón, movilizándolo a la vez [sus] fuerzas físicas; venzan éstas o sean derrotadas en la lucha con fuerzas ajenas que se les oponen, si la voluntad se mantiene firme, la razón queda satisfecha; y sólo en nuestros tiempos se ha podido decir de alguien que haya muerto por su honra o por la patria o por la virtud, que hubiera merecido mejor suerte. Ahora bien, si la razón encuentra una voluntad más dominada por las inclinaciones sensibles, si sólo raras veces halla oportunidad de dirigirse a ésta, no por eso la sensibilidad deja de percibir en tales sujetos la voz, el “debe” de la razón; eso sí, lo explica según sus propias necesidades, interpretándolo como un deseo de felicidad; pero éste [en realidad] se diferencia de la exigencia sensible de felicidad, pues se basa en la voz de la razón y presupone un poder de ésta para pronunciar un “debe”[. Esa exigencia cuasilegitimada por la razón significa entonces

[sólo] que se es digno de la felicidad, mientras que la indignidad de ella significa la incapacidad de la razón para pronunciar un “debe”, su derrota, lo que implica también su impotencia frente a las circunstancias externas. En ambos casos la razón no exige directamente la felicidad -este concepto le corresponde tan poco como la sensibilidad al entendimiento- , lo único que hace la [razón] es darle -o no- a la conciencia su “debe”; éste es captado por la sensibilidad, sin que la [razón] pueda en absoluto determinar cuál debe ser el objeto de este “debe”, pues la [razón] carece de un objeto sobre el / que dominar; pero, aun amalgamada con la sensibilidad, la razón exige que se realice su objeto -el carácter incondicional de la exigencia es obra de la razón, la exigencia de felicidad proviene de la sensibilidad- y como no puede hacer realidad esta mezcla, ya que se encuentra debilitada y contaminada por la mezcla con la naturaleza, entonces postula un Ser ajeno que posea el dominio de la naturaleza, esa naturaleza que ahora echa en falta y cuyo desprecio ya no puede permitirse. En este sentido creer significa un déficit en la conciencia de que la razón es absoluta, autosuficiente, de que su idea infinita sólo puede ser creada por sí misma, limpia de toda mezcla ajena, de que esa idea sólo puede alcanzar la perfección alejándose precisamente de esta intrusión ajena y no mediante una asimilación a ella. Del fin último de la razón así condicionada resulta la fe moral en la existencia de Dios, [fe] que no puede ser práctica en el sentido de que impulsara la voluntad a realizar ese fin último, sino, a lo sumo, a realizar la parte del fin último que depende de esa [voluntad]; y esto le resulta tanto más fácil por cuanto se da cuenta de que también lo sensible resultará así satisfecho. -Quien, como por ejemplo un republicano o un guerrero, lucha no precisamente por una patria, sino por el honor; quien, por tanto, se ha propuesto un fin de su existencia que no incluye el segundo componente, la felicidad, ése tiene un fin cuya realización depende enteramente de él y por tanto no necesita de ayuda ajena.- Además la religión positiva apoya la fe moral con imágenes, con datos para la imaginación, acercándole a ésta ese objeto, incluso objetivándolo hasta el punto de contar que a veces se ha dado en la experiencia humana. Otra célebre necesidad de la razón, a la cual no es

capaz de dar ninguna respuesta satisfactoria, es la demanda de una satisfacción mediante las penas que la inmoralidad debe acarrear necesariamente, . . .

HGW 1.281

[23]

[Manuscrito principal]

. . . ¹ se puede hacer las consideraciones más contradictorias sobre la [religión cristiana] y, por diversas que sean, siempre se alzarán contra ellas voces con toda clase de razonamientos, alegando que tal aserto sólo afecta a este o aquel sistema de la religión cristiana, pero no a la religión cristiana misma; y es que cada cual identifica su sistema con la religión cristiana y exige que todo el mundo lo tenga en cuenta. El modo de tratar de la religión cristiana que está hoy en boga, juzga de ella basándose en la razón y la moralidad, además de recurrir para explicaciones más precisas al espíritu de las naciones y las épocas; tal modo es el que una parte de nuestros coetáneos -muy respetable por la claridad racional de sus conocimientos y por sus buenas intenciones- califica de ilustración benéfica conducente al fin [último] de la humanidad, es decir a la verdad y la virtud, mientras que la otra parte -no sólo respetable por iguales conocimientos y por propósitos igualmente bienintencionados, sino que además goza de un ascendiente secular y del apoyo de los poderes públicos- clama indignada contra lo que considera auténticas degeneraciones. Todavía más problemáticas desde otro punto de vista son investigaciones como la propuesta en este trabajo; y es que si, en la

¹ Falta la primera hoja del manuscrito, posiblemente sustituida por el nuevo comienzo redactado en 1.800 (vid. infra, nº 54). Hegel vuelve insistentemente a lecturas ilustradas: las Ideas para una filosofía de la historia de la Humanidad (I, cap. 17) de Herder habían inaugurado la línea de interpretación del Jesús histórico y los comienzos del cristianismo que Hegel adopta en este esbozo. El Jerusalem de Moses Mendelssohn es una lectura de Tübinga que Hegel prefiere, en la extensa parte política de su ensayo, al Contrato social de Rousseau. Pero la erudición ilustrada de Herder cede el paso a la concentración en el estudio histórico de cómo una religión de la autonomía ética se convierte en una constructo autoritario; la armonización por Mendelssohn de Estado e Iglesia se rompe en su tajante distinción por Hegel.

opinión de los doctores cristianos, uno tampoco es que se haya ocupado de un mero fantasma de la religión cristiana que él mismo se ha construido o hace tiempo desapareció, sino que ha tocado realmente un aspecto del sistema que para muchos es objeto de respeto y de fe, entonces es como para estar contento del buen trato recibido, si tan sólo recibe compasión por su ceguera que no le deja ver ciertas cosas a la luz imperturbable de su importancia e inviolable venerabilidad.

I,282 / De ahí que encabezar esta disertación con una profesión de fe no serviría tampoco para que uno pudiera explicarse satisfactoriamente; y, como sería incompatible con el enfoque de este trabajo exponer los fundamentos que abonan esa profesión de fe o justificar adecuadamente su contenido, tampoco esbozarla a secas haría sino despertar más bien la sospecha de que el autor le da gran importancia a su convicción individual y de que su persona pinta algo en todo esto. Quede aquí advertido, sólo y únicamente por lo que toca a la cosa misma, que el principio en que se han basado todos los juicios sobre las diferentes formas, modificaciones y espíritu de la religión cristiana es éste: que la finalidad y la esencia de toda verdadera religión, incluida la nuestra, es la moralidad de los seres humanos, y que todas las doctrinas más específicas del cristianismo, todos los medios de su propagación y de interpretar todos sus deberes, así como otras observancias de suyo arbitrarias, son tenidos por valiosos y sagrados según su relación más próxima o más lejana con ese fin.

¹ * El triste estado de la nación judía [era el de] una nación que derivaba su legislación de la suprema sabiduría misma, mientras que su espíritu yacía aplastado bajo una masa de preceptos legales que, prescribiendo pedantemente una regla para cada acción corriente de la

¹ A continuación de este prólogo venía la siguiente articulación, que Hegel parece haber tachado tardíamente (¿en la segunda versión de 1800?) y en la que se alude a un "esbozo" perdido:

A.
Comparación con la degeneración de un modo de gobierno (vid. esbozo)

a.

* estado de la religión judía

vida cotidiana, daban a la nación entera el aspecto de una orden monacal; hasta ese punto había quedado reglamentado y embutido en fórmulas muertas el servicio de Dios y la virtud, sin dejar al espíritu más que el obstinado orgullo por esta obediencia de esclavos a leyes que ellos mismos no se habían dado, un orgullo por lo demás profundamente herido y amargado, pues su Estado se hallaba sometido a una potencia extranjera[. T]al estado de la nación judía no podía sino / despertar en gente de más talento y corazón -incapaz de renunciar a su dignidad personal y de doblegarse hasta convertirse en máquinas muertas- la necesidad de una actividad más libre y de una virtud más propia que la de una existencia sin consciencia de sí, dedicada a cumplir con diligencia fríamente el mecanismo inerte e insustancial de unos hábitos mezquinos; [tenía que haber] una satisfacción más noble que la de enorgullecerse por este oficio de esclavos. El contacto con otras naciones hizo que algunos vinieran en conocimiento de brotes del espíritu humano de una belleza superior, los esenios intentaron desarrollar en ellos mismos una virtud más autónoma, Juan [Bautista] se enfrentó con valentía a la corrupción de las costumbres, que era causa y consecuencia de esos conceptos equivocados. ** Jesús, dedicado hasta su edad viril a su propia formación, libre él mismo de la enfermedad contagiosa de su época y nación -libre de la empobrecedora limitación que restringe la actividad a las necesidades y las comodidades de la vida cotidiana, libre así mismo de ambición y de otras inclinaciones cuya deseada satisfacción le habría hecho participar en el contrato de los prejuicios y los vicios- se propuso elevar la religión y la virtud a la moralidad, restaurando la esencia de ésta, que es su libertad; y es que la moralidad había degenerado de la libertad que la caracteriza, a un sistema de usos como los tiene cada nación en su traje tradicional, en su cocina y sus bebidas típicas, así como por lo demás en las costumbres propias de su modo de vivir[. Jesús] le recordó a su pueblo los principios morales que estaban en sus libros sagrados (los principios supremos de la moral estaban ya establecidos y Jesús no inventó ninguno nuevo: Mt 22, 36, vid. Deut 6, 5, Lev. 19, 18 (Lev. 18, 5); Mat 5, 48, vid. [Lev. 19, 2], “sed perfectos como”,

** Jesús

etc. Mt 7, 12 [“cuanto quisiereis que otros os hagan a vosotros, hacédselo a ellos”] abarca demasiado y puede servir como máxima de prudencia incluso para el vicioso, de modo que no puede valer como principio moral; habría sido realmente extraño que una religión como la judía, que hizo de la divinidad su legislador político, no hubiera contenido también principios puramente morales), guiándose por esos principios examinó las ceremonias y la multitud de subterfugios que se había encontrado para eludir la ley, por ellos juzgó la / tranquilidad de conciencia que daban cumplir la letra de la ley, los sacrificios y otros usos religiosos, en vez de obedecer la ley moral; sólo a ésta, y no al hecho de descender de Abrahán, le asignó un valor a los ojos de la divinidad, sólo ella hacía merecer en otra vida la bienaventuranza. El valor de una disposición virtuosa y la indignidad de una exactitud hipócrita en el cumplimiento meramente externo de los ritos sagrados fue algo que Jesús enseñó públicamente al pueblo tanto en su patria, Galilea, como en Jerusalén, el centro del judaísmo; sobre todo formó en un trato más íntimo a un grupo de hombres, a fin de que le ayudaran en sus esfuerzos por influir a mayor escala en todo el pueblo. Pero su sencilla doctrina, que exigía luchar contra las inclinaciones, abnegación y sacrificio, poco podía lograr contra el poder conjunto de un orgullo nacional arraigado, de la hipocresía y la gatzmoñería entrelazadas con toda la constitución, y de los privilegios de quienes estaban al frente tanto de la fe como del ejercicio de la ley. Jesús pasó la pena de ver el fracaso total de su plan de introducir moralidad en la religiosidad de su nación, hasta el punto de que incluso sus esfuerzos por infundir, al menos en algunos hombres, esperanzas más altas y una fe mejor, sólo hubieran logrado un resultado muy ambiguo y parcial (vid. en Mt 20, 20¹ un incidente ocurrido cuando Juan y Santiago tenían ya un trato de varios años con Jesús; [el caso de] Judas; incluso en los últimos momentos de su estancia en la tierra, inmediatamente antes de su supuesta ascensión, seguían mostrando intacta la esperanza judía de que él restauraría el

¹ *La petición de la madre de los Cebedeos, comentada asimismo en la Historia de Jesús: “Haz que estos dos hijos míos se sienten en tu reino uno a tu derecha y el otro a tu izquierda”.*

Estado de Israel, *Hechos* 1,6); él mismo se convirtió en víctima del odio de los sacerdotes y de la lastimada vanidad nacional de su pueblo.

Un maestro que no se declaró en contra de la religión establecida misma, sino sólo contra la superstición moral de creer que por el hecho de observar sus usos se ha cumplido ya con las exigencias de la ley moral, un maestro que, en vez de una virtud basada en la autoridad (lo que es o un absurdo o una contradicción directa), exigía una moral basada en la virtud autónoma, libre, un maestro así, digo, ¿cómo se pudo esperar que [ni siquiera] diera ocasión a una religión positiva (que se basa en la autoridad -para nada en el valor de lo humano- o al menos recurre también a motivos extra-morales)! * Conforme a esta imagen [auténtica] de Jesús, lo que él ha enseñado es una religión puramente moral, no positiva; los milagros, etc. no han tenido el propósito de fundamentar doctrinas, pues éstas no pueden fundamentarse con hechos, sino el de suscitar acaso con esos fenómenos llamativos la atención de un pueblo sordo a la moral; si utilizó algunas representaciones de sus contemporáneos -por ejemplo las expectativas puestas en un Mesías, la representación de la inmortalidad bajo la imagen de la resurrección, la atribución de enfermedades agudas e incurables al influjo de un ser maligno y poderoso, etc.-, en parte fue para asignarles un significado más noble, en parte se debió a que carecían de relación directa con la moralidad, pues las ideas de una época no pertenecen al contenido de una religión, que debe ser eterno e inmutable[. C]ontra la apreciación de que la doctrina de Jesús no es para nada positiva y nada quiso fundar en su autoridad se alzan dos bandos; ambos están de acuerdo en que la religión contiene sin duda principios de virtud, pero también preceptos positivos para agradar a Dios mediante otras prácticas, sentimientos y acciones, que no se reducen a la moralidad; sin embargo ambos bandos se diferencian en que para uno tal positividad es accidental, más aún, reprochable, en una religión pura -razón por la cual tampoco quiere conceder a la religión de Jesús el rango de una religión de la virtud-, mientras que para el otro lo que la hace superior es precisamente esta positividad, declarada tan santa como los principios de la eticidad, los

* de dónde [viene] lo positivo

cuales incluso basa a menudo en aquélla, a la que a veces otorga hasta una importancia superior. Este último bando tiene fácil responder a la pregunta de cómo se ha vuelto positiva la religión de Jesús, pues afirma que surgió positiva de sus labios, que Jesús exigió fe en todas sus doctrinas, incluso en las leyes de la virtud, basándose exclusivamente en su autoridad, la cual además se ocupó de refrendar con milagros, con su resurrección; y este bando no considera un reproche lo que dice Sittah de él en el *Natán* [2º Acto, escena 1ª]:

. . . antaño incluso
De humanidad sazonó su fundador aquella fe,
Mas no por eso la aman, no por ser humana;
Cristo lo enseña, Cristo lo ha hecho es lo que importa.

HGW 1.286 / En cuanto al fenómeno de que una religión positiva encontrara tanta aceptación, lo explica por el hecho de que ninguna otra religión responde tan bien como ésta a las necesidades de la humanidad, pues ha resuelto satisfactoriamente los problemas de la razón práctica que ella misma es incapaz de resolver sola, por ejemplo cómo se puede esperar el perdón de los pecados -lo que vale incluso para el mejor, que no por eso está libre de ellos- ; así elevados ahora estos supuestos problemas al mismísimo rango de postulados de la razón práctica, queda supuestamente demostrado por ella con argumentos racionales lo que antes se trató de lograr por la vía teórica: la verdad de la religión cristiana. Sin embargo, como es sabido que el sistema de la religión cristiana en su forma actual es el resultado del trabajo de varios siglos, que en esta paulatina determinación de los dogmas no fueron siempre conocimientos, moderación y racionalidad los que guiaron a los Padres de la Iglesia, que en la aceptación de la religión cristiana influyeron no sólo el puro amor a la verdad, sino motivaciones en parte muy enrevesadas, cálculos muy poco santos, pasiones impuras y, muchas veces, necesidades del espíritu provenientes de la pura superstición, entonces se nos permitirá que, para explicar el surgimiento del edificio de la religión cristiana, aceptemos el influjo que han tenido en su proceso de formación circunstancias externas,

el espíritu de los tiempos [¿]Qué pretendieron las Iglesias[?]A qué se debió, más específicamente, toda la Historia de los dogmas[? Pero] no va ser esta evolución sectorial dentro del proceso que ha recorrido la Iglesia lo que, siguiendo criterios históricos, va a guiar la presente investigación, sino algunas razones generales que atañen en parte a la figura originaria de la religión de Jesús, en parte al espíritu mismo de los tiempos; ellas explican que desde muy temprano se pudiera confundir la primitiva religión cristiana con una religión de la virtud, para convertirse primero en una secta, luego en una fe positiva.

La imagen aquí presentada de los esfuerzos de Jesús por convencer a los judíos de que la esencia de la virtud ¹ o de la justicia válida ante Dios no se encuentra en la mera observancia de la ley mosaica, ciertamente será reconocida como correcta por todas las facciones de la fe cristiana; pero a la vez será tenida por muy insuficiente.

HGW 1.287 / La afirmación de que también las leyes morales de Jesús son positivas, es decir, que derivan su validez de que Jesús las ha ordenado, muestra ciertamente una humilde modestia y una renuncia a todo lo bueno, noble y grande que posee la naturaleza humana, pero al menos tiene que presuponer en el ser humano un sentimiento natural de obligación ante los mandamientos divinos; y de no corresponder siquiera algo en nuestro corazón al requerimiento de la virtud, de no tocar éste alguna fibra en nosotros, el propósito de Jesús de enseñar la virtud a los humanos habría sido de la misma índole y habría tenido el mismo éxito que el celo de San Antonio de Padua predicando a los peces; a fin de cuentas también el santo podría haber confiado en que aquello de que no eran capaces ni su predicación ni la naturaleza de los peces podía hacerse realidad mediante la ayuda de lo alto. Pero más adelante nos ocuparemos de cómo se ha llegado a considerar positivas incluso las leyes morales. Dado que nuestra intención no es investigar cómo se ha introducido en el cristianismo esta o aquella doctrina positiva ni cómo ha ido cambiando con ella, ni tampoco si esta o aquella doctrina es realmente positiva en todo o en parte, accesible a la razón o no, nos limitaremos exclusivamente a aquello que en la

¹ *Tachado*: si se quiere, la esperanza de la eterna beatitud

religión de Jesús dio pie a que se convirtiera en positiva, es decir, a que se presentara con la pretensión de no ser una exigencia de la razón -hasta el punto incluso de oponerse a ella- ni de concordar con ella, sino de ser creída sólo basándose en la autoridad.

Una secta presupone siempre una doctrina, unas opiniones, distintas casi siempre de las dominantes, o al menos de otras; se puede llamar secta filosófica a la que se distingue doctrinalmente por lo que considera esencial en el deber y la virtud, por sus representaciones de la divinidad, por considerar que lo que es depravado e indigno es desviarse de la eticidad, pero no así errar en su deducción, teniendo la fe popular de la fantasía por indigna de un hombre pensante, pero no por punible; lo opuesto a una secta filosófica no es tanto una secta religiosa como una secta positiva, que / declara irrelevante para la moralidad no sólo la eticidad, sino también una fe que, [aun] no procediendo propiamente de la razón, [sin embargo] se basa en la fantasía de los pueblos; más aún, la considera absolutamente pecaminosa y se guarda de ella, o bien sustituye esta positividad por otra, en cuyo caso esta nueva fe cobra el mismo valor y rango que la eticidad e incluso equipara con gente mala moralmente a quienes no crean en ella, aunque no sea por su culpa (algo que puede ocurrir con la fe positiva, no con la fe moral). Propiamente es sólo este tipo de secta el que debería llevar el nombre de tal, un nombre que conlleva algo odioso y no es justo aplicar a un bando filosófico, pues implica la idea de condenación e intolerancia. Tampoco se debería, como es corriente, aplicar el nombre de sectas religiosas a esas sectas positivas, ya que a fin de cuentas la esencia de la religión no consiste en lo positivo. Se podría proponer entre las dos clases una tercera, que, de una parte, tiene por fundamento sagrado de la fe el principio positivo de [su] creer y saber lo que es voluntad divina y deber [nuestro]; pero, por la otra, hace de los mandamientos morales lo esencial en la fe y no las doctrinas positivas que ésta pueda ofrecer ni los usos prescritos en ella. De este tipo fue la doctrina de Jesús. Él era un judío; el principio de su fe y de su evangelio era la voluntad revelada de Dios tal y como las tradiciones de los judíos se la habían transmitido, pero también lo era en su propio corazón el sentimiento vivo del deber y de lo

justo, una ley moral cuyo seguimiento tenía por la condición principal para agradar a Dios; a esta doctrina, a su aplicación a casos individuales y a su ilustración con ejemplos imaginarios (parábolas) se agregan ciertos elementos de su historia que contribuyeron al establecimiento de una fe basada en la autoridad.

Y es que, por importante que sea el carácter moral de un hombre que enseñe la virtud y quiera contrarrestar la corrupción de las costumbres de su tiempo, y aunque sin ese carácter moral propio sus palabras caerían muertas y frías de sus labios, en este caso concurrieron también algunas circunstancias que hicieron la persona del maestro más importante de lo que era propiamente necesario para presentar la verdad.

HGW 1.289 / * En efecto, Jesús mismo se sintió obligado a hablar mucho de sí, de su persona; las circunstancias que le movieron a ello no fueron otras que el único modo en que su pueblo estaba dispuesto a prestar oídos; los judíos abrigaban la profundísima convicción de que todo su gobierno, sus ceremonias religiosas, sus leyes políticas y civiles las habían recibido de la misma divinidad, éste era su orgullo, esta fe cerraba el paso a cualquier especulación propia, limitándola exclusivamente al estudio de las Sagradas Escrituras, a la vez que limitaba la efectividad de la virtud a una obediencia ciega frente a esos mandamientos que no se habían dado ellos mismos; un maestro que quisiera tener más eco en su pueblo que el de aportar algunas nuevas glosas [de esas leyes], y convencerlo de lo deficiente que era la fe eclesiástica establecida, no podía sino apoyar sus afirmaciones en la misma autoridad; querer apelar a la mera razón habría significado predicar a los peces, pues los judíos carecían de sensibilidad para exhortaciones de ese tipo; por otra parte proponer una actitud moral contaba con el apoyo de la voz imborrable del mandamiento moral, la voz de la conciencia, capaz por sí misma de hundir la importancia de la fe eclesiástica; pero una vez que el sentimiento de la moralidad ha tomado decididamente la dirección de la fe eclesiástica y se ha amalgamado con ella por completo, cuando la [fe eclesiástica] se ha enseñoreado de los ánimos y, convertida en el único fundamento de toda virtud, de ella ha

* Jesús habla mucho de su persona

surgido una virtud falsa, entonces no hay otro modo de medirse con ella que oponerle una autoridad igual a la suya, la divina; si Jesús exige que se preste oídos a sus enseñanzas, no es, pues, porque correspondan a las necesidades morales de nuestro espíritu, sino porque son voluntad de Dios; esta coincidencia entre lo que decía y la voluntad de Dios, que el que cree en él cree en el Padre, que no enseña nada más que lo que le ha enseñado el Padre (la representación dominante y recurrente sobre todo en Juan) [es un] recurso de autoridad sin el que Jesús no podía influir en sus contemporáneos por elocuente que fuera su presentación del valor de la virtud por ella misma; pudo haber tenido la conciencia de una unión con Dios mismo, o bien haber sentido la ley íntimamente grabada [de la moralidad] como una revelación inmediata de la divinidad, una chispa suya, y la certeza de enseñar sólo lo que / manda esta ley le pudo haber hecho consciente de la coincidencia de su enseñanza con la voluntad de Dios capaces. Cualquiera tiene ante sí ejemplos cotidianos de hasta qué punto los seres humanos son capaces de renunciar a su innata fuerza y libertad, de cómo se someten por propia voluntad a una sempiterna tutela, de su apego a estas cadenas de la razón, un apego tanto más grande cuanto más pesadas se hacen. Además de encarecer una religión de la virtud, Jesús no podía sino recurrir a presentarse como el maestro mismo de ella exigiendo la fe en su persona, algo de lo que su religión de la razón sólo precisaba para oponerse a la positiva.

* Hubo además otra causa, que se derivaba de la anterior: la espera de un Mesías que, revestido de poder como un plenipotenciario Jehová, iba a refundar de nuevo su Estado; sólo de este Mesías estaban dispuestos los judíos a aceptar enseñanzas nuevas con respecto a las que ya poseían en sus escrituras. La audiencia que logró Jesús entre ellos -y en la mayoría de sus amigos cercanos- se basó en su mayor parte en la posibilidad de que él tal vez fuera ese Mesías, de que pronto se manifestaría en toda su grandeza. Jesús, que no podía encontrar acogida si no era bajo este supuesto, no podía rechazarlo expresamente; pero intentó dar un sesgo moral a lo que esperaban del Mesías y aplazó el tiempo en que se

* como el Mesías

manifestaría su grandeza para después de su muerte. Ya ha quedado mencionado hasta qué punto sus discípulos han seguido apegados a esta fe. Otro nuevo motivo para hablar de su persona. Y otro motivo más era el peligro que se cernía sobre su seguridad, su libertad y su vida, preocupaciones sobre su persona que a menudo le obligaron a defenderse, a explicar sus intenciones, el propósito de la forma de vida que había elegido, de modo que no sólo encareció la justicia en general, sino, junto con ella, la justicia frente a él mismo.

Por último, así como en el caso de un hombre extraordinario por su doctrina se pregunta también por las circunstancias de su vida, incluso por pequeños rasgos que no interesan cuando se trata de gente ordinaria, la persona de Jesús se hizo infinitamente más importante por la historia de su vida y por su injusta muerte, fascinando la imaginación y reteniendo la atención. Nos interesamos por los destinos extraordinarios de personas desconocidas y aun ficticias, con ellas sufrimos, nos alegramos, sentimos la injusticia cometida con un iroqués. ¿Cuánto más profunda tenía que ser entre los suyos la imagen del amigo y maestro sacrificado injustamente? ¿Cómo iban a poder olvidar al maestro al propagar su doctrina? Su evocación agradecida, su alabanza les será tan querida, tan entrañable como su doctrina; pero todavía más imprescindible les tiene que resultar dado lo extraordinario de su historia, que supera la naturaleza humana y sus fuerzas.

* Gran parte de la confianza y expectación que suscitó Jesús entre los judíos -tan incapaces de una fe lograda con empeño y basada en sí misma- se debió a sus milagros, por más que ese don no parece haber llamado mucho la atención a sus contemporáneos instruidos (por ejemplo, también los judíos expulsaban demonios, y cuando Jesús curó la mano seca en la sinagoga, lo primero que les llamó la atención no fue esta curación, sino la profanación del sábado), como debería haber sido el caso de quienes seguramente saben mejor que la gente corriente lo que es posible o no por naturaleza; independientemente de todo lo que los adversarios del cristianismo han presentado contra la realidad de los milagros y los

* milagros

filósofos contra su posibilidad, siempre se concede que para los discípulos y amigos de Jesús estos actos fueron milagrosos, lo que aquí nos basta. Nada ha contribuido tanto como esta fe en los milagros a convertir en positiva la religión de Jesús, basándola por completo, incluso su doctrina de la virtud, en la autoridad. Pese a que Jesús exigiera la fe por su doctrina y no por sus milagros, pese a que las verdades eternas -al ser necesarias y universales por naturaleza- deban basarse sólo en la esencia de la razón, no en fenómenos exteriores del mundo sensible fortuitos para ésta, la convicción de la obligatoriedad de la virtud tomó ahora el siguiente camino: milagros aceptados ciegamente fundamentaron una fe, una autoridad de su autor, autoridad que se convirtió en el principio del que derivaba la obligación de la moralidad; con todo, si los cristianos, una vez tomado este camino, / hubieran logrado recorrerlo entero, habrían superado en mucho a los judíos; pero al fin se quedaron a medio camino; y así como los judíos hicieron de los sacrificios, ceremonias y una fe impuesta la esencia de la religión, también los cristianos la hicieron de devociones superficiales, acciones externas, emociones íntimas. Este rodeo por los milagros y la autoridad de una persona, más algunas otras estaciones intermedias, para llegar a la moralidad tiene el inconveniente de todo rodeo, pues el objetivo queda así más lejos de lo debido y el caminante corre fácilmente el peligro de perder de vista el camino mismo entre sus revueltas y la distracción de las paradas; pero es que además ese [rodeo] rebaja la dignidad de la moralidad, que, despreciando en su autonomía todo fundamento ajeno, quiere ser autosuficiente, basada solamente en sí misma. Ahora ya no era la doctrina moral de Jesús la que tenía que ser respetada por sí misma, respeto que luego habría pasado al maestro, sino que era respetable sólo por el maestro y éste por sus milagros. Quien por este rodeo se ha convertido en un ser piadoso y virtuoso, es una persona humilde que no atribuye su convicción moral sobre todo a su propia fuerza moral, al respeto que rinde al ideal de la santidad, ni se adjudicará ninguna capacidad propia o receptividad para la virtud, como tampoco el carácter de libre; pero es a este carácter, a la fuente de la moralidad, a lo que ha renunciado por completo quien se somete a aquella ley sólo forzosamente,

por miedo al castigo de su señor; en consecuencia, cuando se le quita la fe teórica en este poder del cual depende, entonces, como un esclavo desatado, no respeta ley alguna, pues no se había dado él mismo la ley cuyo yugo soportó -de ahí que el abandono de una religión meramente positiva se traduzca a menudo en desenfreno; si la fe era meramente positiva, la culpa es directamente de la fe positiva, no de su abandono- ; no pudiendo concebir que la [razón] es libre, señera, sólo podía ver en ella, como se dice, la sirvienta, y ésta es la única función que le queda ya frente a sus apetitos. Este recorrido de la historia de los milagros a la fe en una persona, y de esta / fe -si todo sale bien- a la eticidad es el camino real mandado por las profesiones de fe; algo tan conocido como está demostrado que el fundamento característico de la virtud se encuentra en la razón humana, y que el rango de la naturaleza humana, el grado de perfección que se le exige hay que ponerlo por encima de la situación de una minoría de edad, que la deba tutelar eternamente, sin lograr acceder jamás al estado de virilidad.

Proponerse un fin pequeño [es una insensatez], etc.: Klopstock[, “El vino del Rhin”]

No fue Jesús mismo quien hizo de su doctrina religiosa una secta peculiar caracterizada por usos propios; decisivo fue aquí el celo de sus amigos y cómo habían entendido su enseñanza, cómo la configuraron, qué pretenderían cuando la propagaron y en qué razones se iban a apoyar. De lo que se trata, por tanto, es cómo contribuyeron el carácter y las cualidades de los discípulos de Jesús, así como la clase de vinculación que tenían con su maestro, a convertir la enseñanza de Jesús en una secta positiva.

* Aunque sea poco lo que se conoce en particular del carácter de la mayoría de los discípulos de Jesús, parece cierto que se caracterizaban por su rectitud, valor y constancia profesando las enseñanzas de su maestro, así como por su humildad y su buen carácter; pero también estaban habituados a actuar en un ámbito limitado, habían aprendido y practicado sus oficios tal como se suelen aprender y practicar, y no destacaban ni como generales

* lo positivo en los discípulos

ni como competentes hombres de Estado, al contrario, se sentían orgullosos de no ser ni una cosa ni la otra[. É]ste es el espíritu con el que se hicieron amigos y discípulos de Jesús; su horizonte se amplió un poco, aunque sin superar todas las ideas y prejuicios de los judíos (véase en los *Hechos de los Apóstoles* [10, 34 s.; 10. 9-15] un ejemplo de Pedro, el más fogoso de todos: “Ahora me doy cuenta realmente [de que ... en cualquier nación el que teme a Dios y practica la justicia le es grato]” y [la visión d]el recipiente con los diversos animales, así como lo ya citado antes) [;] y [como] no disponían de un gran tesoro de energía espiritual propia, su convencimiento de la doctrina de Jesús se basaba sobre todo en su amistad y su devoción por él -no habían conquistado por ellos mismos la verdad y la libertad, sólo tras un penoso aprendizaje llegaron a una vaga percepción de esa [enseñanza] y a ciertas formulaciones- ; su ambición era comprenderla fielmente y conservarla, así como / transmitirla fielmente y sin aditamentos, de modo que no cobrara características espúreas debidas a su propia elaboración. Y así tenía que ser, si la religión cristiana quería sobrevivir, establecerse como religión pública y llegar en calidad de tal a la posteridad. Si vale en este punto comparar el destino de la filosofía de Sócrates con el destino de la enseñanza de Jesús, encontramos que ya la diferencia entre los discípulos de los dos sabios era una de las razones por las que la filosofía de Sócrates no llegó a convertirse en religión pública ni en Grecia ni en otra parte.

Los discípulos de Jesús habían renunciado a cualquier otro interés - que, seguro, era de corto alcance y tampoco les podía ser muy importante-, lo habían dejado todo y habían seguido a Jesús; carecían por completo de un interés por el Estado, como el que tiene un republicano por su patria, su único interés se limitaba a la persona de Jesús. Con más amplitud habían desarrollado sus facultades desde la juventud los amigos de Sócrates; estaban imbuidos del espíritu republicano, que le da más independencia de por sí a cada individuo y hace imposible a cualquiera con un poco de cabeza depender por completo de una persona; en su Estado aún valía la pena tener interés en él, y un interés así es irrenunciable. La mayoría de ellos ya habían tenido otros filósofos, otros maestros; amaban a Sócrates

por su virtud y su filosofía, no la virtud y su filosofía por él. Así como Sócrates mismo había combatido por su patria y había cumplido con todos los deberes de un ciudadano libre -en la guerra como soldado, en la paz como juez justo- sus amigos eran también algo más que meros filósofos pasivos, algo más que meros discípulos de Sócrates. Así que también eran capaces de reelaborar en sus propias mentes lo aprendido y de darles la impronta de su propia originalidad, muchos de ellos fundaron sus propias escuelas y fueron grandes hombres por sí mismos, tanto como el mismo Sócrates.

* Jesús había considerado oportuno fijar en doce el número de sus amigos íntimos; asimismo les dio después de su resurrección grandes poderes en calidad de enviados y sucesores suyos. Cualquiera dispone de plenos poderes para difundir la virtud, y para fundar el Reino de Dios en la tierra no hay ningún número sagrado de hombres que se sientan llamados a emprenderlo; tampoco Sócrates tuvo ni 7 discípulos ni 3 veces 3, todo amigo de la virtud le era bienvenido; en una / Constitución burguesa es procedente y necesario determinar cuántos miembros debe tener la representación del pueblo, [así como] los tribunales, y atenerse a él; pero una religión de la virtud no puede tomar prestadas estas formas de las Constituciones; al quedar circunscrito el máximo prestigio a un determinado número, quedó establecida la acepción de personas, que luego se hizo cada vez más importante en la Constitución de la Iglesia a medida que ésta se fue extendiendo, y así es como fueron posibles concilios que resolvían verdades por mayoría de votos e imponían al mundo sus decretos como norma de fe.

* Hay otra circunstancia que llama la atención en la historia de Jesús: que enviara a sus amigos y oyentes -una vez a un grupo mayor, otra a un grupo no tan grande- a lugares que él mismo no tuvo ocasión de visitar e instruir. En ambos casos no parece que estuvieran lejos de él más de unos días. Y, con el poco tiempo de que dispusieron en estos viajes, es imposible que logaran grandes adelantos en la formación y mejora de la gente. A lo

* doce

* su misión por el país

sumo podían llamar la atención del pueblo sobre ellos y su maestro, difundir la historia de sus hechos milagrosos, pero no lograr grandes conquistas para la causa de la virtud; este modo de difundir una religión sólo puede avenirse con una religión positiva; de ahí no podía salir ningún avance en la erradicación de la superstición judía ni en la propagación de la eticidad, cuando el mismo Jesús, tras años de esfuerzo y trato, había logrado tan poco con sus amigos más íntimos.

^{**} Además llama también la atención al respecto el mandato que da Jesús a sus discípulos tras la Resurrección, de que difundan su enseñanza y su nombre. La conmovedora despedida en labios de un maestro de la virtud antes de su muerte -quien emplea los pocos momentos que aún le quedan para, en el momento más importante de su vida, encarecer a sus amigos el amor y la tolerancia con la voz de la amistad más delicada, con el sentimiento entusiasta del valor de la religión y la eticidad, para imbuirles indiferencia ante los peligros que pudieran acarrearles la virtud y la verdad- lo caracteriza tanto como caracteriza al maestro de una / religión positiva el mandato después de su resurrección, sobre todo tal como se halla expresado en *Marcos* [16, 15-18]. Un maestro de la virtud podría haber dicho, en vez de “id por todo el mundo”, etc., que cada uno haga todo el bien que pueda en el ámbito de actividad que le está asignado por la naturaleza y la Providencia; en esta despedida el maestro de la virtud valora exclusivamente las obras, en [*Marcos* valora sólo] la fe; además sienta como distintivo un signo externo, el bautismo, haciendo de estas dos cosas positivas -la fe y el bautismo- condición de la bienaventuranza, a la vez que declara condenado a quien no crea. Por mucho que se crea haber elevado la fe a una fe viva, activa en obras de misericordia y caridad, a la vez que se denigra la falta de fe como un obstinado rechazo de la verdad del evangelio contra el mejor saber y conocer de la propia conciencia; por más que se diga que aquí sólo se habla de esa fe y esa incredulidad -tampoco es que consista precisamente en las secas palabras- , sin embargo esa fe sigue estando esencialmente contaminada de una positividad que, como mínimo, es igual de digna que la moralidad, inseparable de ella,

^{**} resurrección y mandato después de su resurrección

[pues] de esa [fe positiva] dependen bienaventuranza y condenación. Es más, la continuación [del evangelio] evidencia también que eso positivo es el contenido prioritario de ese mandato, al enunciar las dotes, las cualidades que les serán conferidas a los creyentes: expulsar demonios en su nombre, hablar en lenguas nuevas, tomar sin peligro las serpientes del suelo, ingerir bebidas ponzoñosas sin riesgo alguno, curar a los enfermos por imposición de las manos. Hay un contraste notable entre las cualidades que aquí se atribuyen a los humanos del agrado de Dios y lo que dice sobre todo *Mateo* 7. 22; aquí se enuncian precisamente rasgos similares, a saber: expulsar demonios en nombre de Jesús, hablar como profetas en su nombre (lo que, como es sabido, tiene más alcance que meramente profetizar y coincide aproximadamente -o al menos está relacionado- con καιναις γλωσσαις λαλειν [hablar en lenguas nuevas]) y realizar otras muchas acciones poderosas, y aun así y con todas estas cualidades alguien podría ser de índole personal como para resultar condenado ante el juez del mundo. Las palabras de Jesús referidas por *Marcos* (16, / 15-18) sólo son posibles en labios de un maestro de la religión positiva y no en labios de un maestro de la virtud.

Estas diversas circunstancias han quedado inscritas en la doctrina de Jesús: ciertamente ésta exige una obediencia incondicional y desinteresada a la voluntad de Dios y a la ley ética, haciendo de esa obediencia la condición del favor divino y de la esperanza en la beatitud eterna; [pero esas mismas circunstancias] pudieron inducir a quienes mantuvieron y propagaron la religión de Jesús a basar el conocimiento de la voluntad de Dios y la voluntad de cumplirla exclusivamente en la autoridad de Jesús, de modo que ellos mismos presentaron el reconocimiento de esta autoridad como parte de la voluntad divina y por tanto como un deber; así que convirtieron la razón en una facultad meramente receptiva, no legisladora, y todo lo demás que pudo mostrarse como enseñanza de Jesús, y, más adelante, de sus representantes, fue respetado -meramente por el hecho de ser enseñanza de Jesús- como voluntad [divina], haciendo depender de ello salvación y condenación; de este modo, convertidas en positivas incluso las enseñanzas acerca de la virtud, obligaban entonces

positivamente -es decir, no por sí mismas, sino como mandamientos de Jesús- y, perdido el criterio interno que las hacía necesarias, fueron equiparadas con cualquier otra disposición positiva, particular, con cualquier reglamentación basada en las circunstancias o en la prudencia; la religión de Jesús se convirtió en una doctrina positiva de la virtud, pese a ser éste de suyo un concepto contradictorio. Ahora bien, la doctrina de Jesús no sólo se distinguió de la fe pública [de los judíos] declarando su indiferencia por ella y constituyendo así lo que sólo habría sido una secta filosófica más, sino que además declaró pecaminosa esa fe pública junto con la observancia de sus mandamientos y usos; no podía concebir que el fin supremo de la humanidad fuera alcanzable por otros mandamientos que los suyos, los cuales en parte eran morales, en parte consistían en creencias positivas y ceremonias; de este modo la enseñanza de Jesús se convirtió en la fe positiva de una secta, con consecuencias de suma importancia tanto para su forma externa como para su contenido, que la han ido apartando más y más de lo que se empieza a tener por esencial en toda religión verdadera, incluida la cristiana: la de caracterizarse por establecer en toda su pureza los deberes del ser humano y sus móviles, y por mostrar la posibilidad del bien supremo mediante la idea de Dios.

HGW 1.298 / * Una secta que ve en los mandamientos de la virtud mandamientos positivos -y además les añade otros-, cobra características totalmente ajenas a lo que es una mera secta filosófica (que tiene también doctrinas religiosas por objeto, pero sin otro juez que la razón), características que en una pequeña sociedad de creyentes sectarios son adecuadas, permitidas y razonables de por sí; pero en cuanto su fe se propaga e incluso se generaliza, en un Estado, en parte de dejan de ser adecuadas -o, aun manteniéndose, cobran otro significado-, en parte se hacen realmente injustas y opresivas. El mero hecho de que aumentara el número de cristianos hasta comprender todos los súbditos del Estado hizo que disposiciones e instituciones que no menoscababan los derechos de nadie cuando la sociedad aún era pequeña, se convirtieran en deberes ciudadanos y civiles, cosa que nunca podían llegar a ser.

* injusto en un Estado lo que es de aplicación en una sociedad pequeña

Algunas cosas que eran características del grupito sectario tuvieron que desaparecer cuando se agrandó, por ejemplo: la estrecha unión y hermandad de sus miembros, tanto más unidos cuanto eran más oprimidos y despreciados. Este vínculo de la fe común se ha debilitado tanto que quien además no cuente con amistades o intereses que le den contactos más estrechos, o que no pueda apelar más que a la hermandad en Cristo para recibir algún apoyo, sin más títulos que la pobreza, los méritos, los talentos o la riqueza, apenas podrá contar con la compasión o el apoyo incluso de buenos cristianos. Aquella estrecha unión de los cristianos como secta positiva era completamente distinta de la relación que pueda haber entre los amigos de una secta filosófica. Asociarse a una secta filosófica cambia poco o nada en las relaciones domésticas, sociales o de otro tipo, se mantiene la igualdad con respecto a la mujer y los hijos y la gente sin instrucción, sin que varíe la dirección y la amplitud del amor humano que pueda tener el amigo de una secta filosófica; en cambio quien se unía a la pequeña secta cristiana se alejaba con ello de muchos a quienes había estado unido por parentesco, cargo o servicio; su compasión, sus buenas obras se / limitaron a un estrecho círculo, que disfrutaba a sus ojos de prioridad debido a sus opiniones comunes, a su amor humanitario, a sus servicios, a su posible influjo. * Igual de pronto desapareció la comunidad de bienes -posible sólo en una pequeña secta-, en virtud de la cual se hizo crimen de lesa majestad divina que el creyente, una vez admitido en la comunidad, retuviera para sí algo de su propiedad. De haberse mantenido con todo rigor esta máxima -tan provechosa para quien no poseía nada, pero que tenía que ser una pesada obligación para quien, teniendo propiedad, ahora debía renunciar por completo a cuidar de lo que hasta ahora había ocupado todo el ámbito de su actividad-, de haberse mantenido, digo, poco habría fomentado la propagación del cristianismo; así que, por prudencia o por necesidad, fue abandonada tempranamente, y así quien quería ser admitido en esa sociedad no tenía que cumplir para su admisión más que un requisito; pero tanto más se inculcaron las aportaciones voluntarias a la caja común como un medio de comprarse el

* comunidad de bienes

cielo, con lo que el clero no hizo en adelante más que ganar, pues a la vez que encarecía a los laicos esta generosidad, se guardaba muy bien de derrochar la propia riqueza así adquirida; de este modo, para enriquecerse a sí mismo -pobre y menesteroso como era- convirtió a la otra mitad del género humano en mendigos.

En la Iglesia católica se ha mantenido este enriquecimiento de conventos, clérigos e iglesias, del que los pobres reciben poco, y además de un modo que perpetúa la mendicidad, con lo cual en algunos lugares se da la perversión antinatural de que el ratero vagabundo, que duerme en la calle, lo tenga mejor que el trabajador laborioso. En la Iglesia protestante el pastor -si se consigue el afecto de su grey- recibe la eventual aportación de mantequilla y huevos por amistad y no como un medio para comprarse el cielo; y en lo que respecta a las limosnas, ni un pobre mendigo judío es echado de la puerta de una casa caritativa.

En cuanto a la igualdad entre los primeros cristianos -como el esclavo se convirtió en el hermano de su señor, como la humildad de no ponerse por encima de nadie ni de estimar a los seres humanos por sus honras y dignidades ni según sus talentos y otras cualidades brillantes, sino de acuerdo a la fuerza de su fe, se convirtió, junto con el sentimiento de la propia / indignidad, en la primera ley de un cristiano- es verdad que en teoría esa igualdad sigue vigente en toda su extensión, si bien se añade prudentemente que esto es así a los ojos del Cielo, por lo que en esta vida terrenal no se toma mayor noticia de ello; y el ingenuo que le escucha a su obispo o superintendente exponer con elocuencia conmovedora estos principios de la humildad y del aborrecimiento absoluto de la soberbia y la vanidad, viendo además la expresión devota con que lo escuchan los señores y señoras distinguidos de la comunidad; el simple, digo, que después de esa predicación, se acercara en confianza a su prelado que está con los elegantes señores y señoras, esperando encontrar en ellos humildes hermanos y amigos, enseguida podría leer en su expresión sonriente o despectiva que esto no hay que tomárselo tan al pie de la letra, que su aplicación no tendrá lugar propiamente más que en el Cielo; y cuando aún hoy en día eminencias de la prelatura eclesiástica lavan cada año los pies

de un cierto número de pobres, esto apenas pasa de ser una comedia que lo deja todo como estaba -y que además ha perdido significado por el hecho de que en nuestras costumbres lavar los pies ya no tiene el significado judío de una acción cotidiana y una cortesía con los huéspedes, la cual solía estar reservada a esclavos o sirvientes- , mientras que la costumbre de que el emperador chino labrara cada año la tierra, por mucho que también haya degenerado en una comedia, ha seguido teniendo un significado mayor y más inmediato, ya que arar el campo sigue siendo una ocupación principal de la mayoría de sus súbditos.

Del mismo modo también otra acción [que tenía un sentido] en boca y a la vista del maestro mismo de la virtud Jesús, ha cobrado una figura en la reducida secta y otra totalmente distinta al generalizarse la secta. *

Cualquiera que, sin haber aquilatado con conceptos dogmáticos el don de la interpretación, lea la historia de la última o las últimas cenas que Jesús pasó en el seno de una amistad íntima, seguro que encuentra sublime la conversación con sus discípulos sobre la aceptación del destino, la superioridad que le da al virtuoso / la conciencia de su deber por encima de los sufrimientos e injusticias, al amor universal a la humanidad como única demostración posible de la obediencia a Dios. Igualmente conmovedora y humana es la manera que tiene Jesús de celebrar por última vez con ellos la Pascua judía, recordándoles que cuando, después de haber cumplido con sus obligaciones, disfrutaran de una cena religiosa o simplemente entre amigos, se acordaran de él, su fiel amigo y maestro que ya no estaría entre ellos; que al comer el pan se acordaran de su cuerpo, que iba a ser sacrificado por la verdad, y al beber el vino, de su sangre que iba a ser derramada, símbolo con el que él mismo asoció en la imagen la memoria de él con partes de la comida que tomarían -[símbolo] que estaba tomado muy naturalmente de objetos totalmente corrientes, pero que, mirado exclusivamente por el lado estético, puede parecer algo banal, si bien de suyo puede resultar más agradable que el uso metafórico sostenido tanto tiempo de las palabras carne y sangre, comida y bebida (Jn 6, 47 ss.), que incluso algún teólogo ha declarado un tanto duras.

* cena

Pronto, entre los cristianos convertidos en secta, este ruego tan humano de un amigo que se despide de sus amigos se convirtió en un mandamiento del mismo rango que las órdenes de la divinidad; el deber de honrar la memoria del maestro, que brota espontáneamente de la amistad, en un deber religioso; y el todo, en una acción misteriosa de culto, que ocupó el lugar de los banquetes sacrificiales judíos y romanos; las dádivas de los ricos pusieron a los pobres en condiciones de cumplir también ellos con este deber que de otro modo no habrían podido cumplir sino pobremente o con dificultad y que así aceptaron con gusto. Pronto se atribuyó a esos banquetes en honor de Cristo un efecto independiente de la fuerza que le da al cuerpo cualquier comida sana, de la que ejerce una conversación espontánea en el estado de ánimo o, en este caso, de la edificación que producen diálogos piadosos. Pero a medida que el cristianismo se extendió más y más, generándose una mayor desigualdad de rango entre los cristianos -rechazada por cierto en la teoría, pero mantenida 'in praxi'-, desapareció esa fraternización, y mientras que antiguamente hubo quejas en algunos sitios de que los / banquetes de amor espiritual degeneraban a veces en francachelas y escenas de amor carnal, poco a poco fue habiendo menos satisfacción corporal, a la vez que se estimaba tanto más lo espiritual, místico; y ante tan excelso placer ya no se tienen en cuenta otros sentimientos más corrientes que tenían lugar en los comienzos, la conversación entre amigos, las veladas en buena compañía, el sincerarse recíproco y el solaz de los ánimos.

* Otra característica en una secta positiva es su celo por expandirse, haciendo prosélitos para su fe y para el cielo.

El hombre justo ¹ que ha adoptado un sistema filosófico cuya base y objetivo en toda su vida y filosofar es la moralidad, pasa por alto la inconsecuencia del epicúreo e incluso la de cualquiera que ponga en la

* afán expansionista

¹ *Al margen:* el hombre justo, poseído del celo de propagar la virtud, está a la vez profundamente convencido del derecho de cada uno a tener su propia convicción y su voluntad, y es lo suficientemente ecuánime como para tener por secundarias las diferencias accidentales de opinión y fe, que nadie tiene el derecho a cambiar una vez asumidas.

felicidad el principio de sus sistema moral, con tal de que en esa[s opciones] -a despecho de su teoría, que seguida consecuentemente, borraría cualquier distinción entre lo justo e injusto, virtud e inmoralidad- prime la mejor parte de uno mismo; aquel [hombre justo] tiene también en alta estima al cristiano que -si bien hace de su sistema de dogmas, o al menos de una parte de él, un cojín falsamente tranquilizador para su conciencia- se atiene más bien a lo verdadero, divino de su religión, a lo moral, y es un hombre virtuoso; esa contradicción entre cabeza y corazón le induce más bien a admirar el poder insobornable del Yo, que triunfa sobre convicciones del entendimiento destructivas para la virtud y palabras aprendidas de la memoria[. A]sí también el hombre justo -sea cual sea la secta positiva de su elección- reconocerá la moralidad como lo más elevado de su fe y abrazará como un hermano, un partidario de la misma religión, al creyente de cualquier otra secta en quien encuentre un amigo de la virtud; y tal cristiano dirá a tal judío lo que el monje a Natán [acto 4º, esc. 7ª]:

¡Vos sois un cristiano, por Dios que sois cristiano!

¡Cristiano mejor nunca lo hubo!

y a tal cristiano le responde tal judío:

¡Tanto mejor para nosotros,

pues lo que me hace cristiano a vuestros ojos, os hace para mí judío!

¡Sí! ¡Tanto mejor para vosotros!, pues la pureza de corazón era para los dos lo esencial de vuestra fe, y por eso cada uno pudo ver en el otro a su compañero en la fe.

[Por el contrario] quien otorgue valor infinito a la positivo en su religión, quien en su corazón sea incapaz de nada por encima de esto positivo, o bien -según sea su carácter- compadecerá a los creyentes de otras sectas, o los detestará. En el primer caso se sentirá motivado para mostrarles a otros ignorantes e infelices el único camino de salvación en que él espera, sobre todo si tiene otros motivos para amarlos; y esto tanto más, por cuanto el modo de encontrar este camino parece tan sumamente fácil que la memoria puede retener en unas horas todo lo que se precisa

para ello, y el que andaba perdido, una vez que se halla en el camino correcto, encuentra tantos hermanos que le apoyan, tanto alimento, descanso y consuelo. En el caso contrario, dado que su fe positiva está tan identificada con él como el sentimiento de su propia existencia, no puede sino creer que el rechazo de esa [fe] sólo puede provenir de la mala voluntad. Para el común de la gente las diferencias de carácter y de inclinaciones son mucho más comprensibles y tolerables que las diferencias de opinión; se piensa que es muy fácil cambiar éstas y se cree que es algo exigible -a uno le gusta atribuir a otros su modo [de ver las cosas], cuando no se lo exige sin más- y que lo que está bien para nuestro modo de pensar no puede estar mal para otros. El otro motivo o pretexto que suele operar aquí es el pensamiento piadoso, pero en este caso torpe, de que es deber nuestro promover la honra de Dios, adorarle y servirle del único modo digno de él, y que no tomar parte en esas opiniones y prácticas positivas debe ser considerado como una violación de los deberes más sagrados -unos tratarán de reconducir al transgresor convenciéndole o persuadiéndole -los españoles en América, y aún hoy su Santa Inquisición, se sienten llamados a castigar y vengar con el asesinato estos crímenes de lesa majestad contra la divinidad- ; los más entre los regímenes confesionales, católicos o protestantes, los penalizan con la exclusión de los derechos civiles. Cada uno se convence tanto más firmemente de su fe positiva cuanto más personas puede convencer o ver convencidas de ella, [mientras que] la fe en la virtud se basa en el sentimiento de su necesidad, en el sentimiento de que es idéntica con la identidad más propia; en todas las opiniones de fe positiva el creyente trata de marginar el propio sentimiento de que aún es posible dudar de ellas -así como la experiencia ajena de quienes han visto crecer sus propias dudas hasta convertirse en razones para rechazar la fe positiva- , tratando de juntar bajo la bandera de su fe a tantos como le sea posible; el creyente de una secta sentirá siempre una especie de extrañeza, cuando oye que hay seres humanos que no comparten su fe -sentimiento embarazoso que se convierte fácilmente en antipatía en odio hacia ellos- ; es típico de una razón que se siente incapaz de convertir en necesarias las doctrinas positivas basadas en la historia, el que por lo

menos intente estamparles -o encontrar en ellas- el otro rasgo de las verdades de razón, la universalidad; así se explica que entre los supuestas pruebas de la existencia de Dios siempre haya tenido un lugar el argumento ‘ex consensu gentium’, que al menos aporta algo tranquilizador: el mero hecho de compartir el destino de muchos ha tenido a menudo algo consolador incluso frente a los horrores del infierno; y todo, incluido el yugo de la fe, se hace más soportable cuanto más acompañado se está, y también en el afán de hacer prosélitos opera a menudo, secretamente, el resentimiento porque otro quiera estar libre de las cadenas que soportamos sin tener la fuerza para librarnos de ellas. Pero ahora que el cristianismo ya ha hecho conquistas tan grandes entre los paganos, ahora que los teólogos celebran con gran satisfacción que se han cumplido las profecías del Antiguo Testamento, o están a punto de cumplirse por completo, pues la fe de Cristo pronto estará extendida por todo el planeta y todos los pueblos de la tierra / se unirán a ella, ante tal abundancia de cristianos, el celo proselitista se ha hecho más tibio; y aunque se ha mantenido para la polémica todo el arsenal de armas cristianas que fue tan victorioso contra los paganos y judíos -también quedaría aún mucho por hacer en lo que toca a los judíos, así como a los musulmanes-, de todos modos las disposiciones dirigidas a los indios y americanos no pueden sino calificarse de hecho como escasas, habida cuenta de lo que se podría esperar de la cantidad de pueblos que componen la Cristiandad, de su superioridad en todas las artes y de su riqueza; y ya frente a los judíos, que cada vez se están instalando más entre nosotros, lo más a que se llega es un “la afabilidad vence”, e incluso las Cruzadas despiertan a lo sumo la atención de unos pocos. Ciertamente el cristianismo tuvo una propagación rápida y extensa debida a los milagros, al valor incommovible de sus confesores y mártires, a la piadosa prudencia de sus posteriores dirigentes -los cuales a veces se veían forzados a echar mano por la buena causa del santo engaño (que los profanos de todos modos siempre llaman mentira)- ; ciertamente esta propagación extraordinariamente rápida del cristianismo constituye una gran demostración de su verdad y de la divina Providencia; sin embargo hoy día no es nada raro que, si las edificantes historias de conversiones en las

Malabares, Paraguay o California despiertan interés, ello se deba no tanto al piadoso afán de sus autores o al hecho de que se predique el nombre de Cristo a las orillas del Ganges o del Mississippi; no se trata tanto de la expansión del Reino de Cristo como -para muchos que se llaman cristianos- del enriquecimiento que produce en la Geografía, la Historia Natural y el conocimiento de las costumbres de los pueblos; en general es bien poca la estima y atención que se les otorga a los prosélitos, cuando ocasionalmente se los exhibe como una rareza, de modo que la admiración manifestada por este triunfo, [v. g.] en el espectáculo del bautismo de un judío converso, puede ser tomada por éste como una felicitación por haber vuelto de su errancia; pero también puede ser tomada casi como asombro por la extraña errancia que le ha llevado a la Iglesia cristiana. El que todo esto ocurra ya tan poco puede / disculpase también por el hecho de que los enemigos internos del cristianismo, los más peligrosos, requieren constantemente tanta preparación y trabajos que no es como para preocuparse mucho de la salvación de los turcos y samoyedos.¹

* En una constitución burguesa sólo se consideran aquellos deberes que derivan del derecho de otro, a nada más me puede obligar el Estado; el derecho del otro debe mantenerse, haga yo un deber de respetarlo por razones morales o no, caso éste último en que el Estado procede conmigo por la fuerza, como con un pedazo de naturaleza[. A]ntes de que surja mi deber, primero tiene que ser deducido el derecho del otro; alguien muy concienzudo puede tener reparo en aceptar como válidas las exigencias jurídicas de otro, mientras éste no las haya demostrado; pero, una vez convencido del derecho del otro, reconocerá sin necesidad de sentencia judicial su deber de satisfacer esas exigencias; es, pues, el conocimiento del derecho del otro el que produce el conocimiento de lo que es su propio deber. Ahora bien, hay también otros deberes, que no proceden del

¹ Aquí el texto se interrumpe durante media página. Hegel insertó a continuación (“En una Constitución burguesa”...) con otra letra dos dobles páginas, cuyo contenido prosigue sin solución de continuidad en el manuscrito anterior a partir de la pág. 310 (...“confesaba los suyos propios”).

* De cómo se convierte en Estado una sociedad moral o religiosa

derecho de otro, por ejemplo el derecho a una buena obra: el menesteroso carece por sí mismo de derechos sobre mi bolsillo, a no ser que suponga que yo debería considerar como un deber la asistencia a los pobres; [pero] para mí mi deber no se deriva de un derecho suyo, [pues] su derecho a la vida, a la salud, etc. no se dirige a nadie en particular sino a la humanidad en general (el derecho del niño a la vida se dirige a los padres); ese [derecho] le impone al Estado (o en general a quienes están más cerca de él) el deber de mantenerlo, no a un particular (una excusa corriente cuando se le pide a un hombre que ayude a un pobre, es que no sabe por qué tiene que ser él y no otro; más bien está dispuesto a contribuir junto con otros, en parte, desde luego, porque así no tiene que cargar él solo con todos los gastos, pero es que además siente que este deber no recae sólo sobre él, sino también sobre otros); el pobre tiene derecho a exigirle limosnas en cuanto soy miembro del Estado, [pero] me la hace aquí, directamente, cuando debería hacérmela por mediación del Estado; para mí como ser humano [o, más precisamente,] como ser moral, es una exigencia moral en nombre de la ley ética que me imponga a mí mismo las buenas obras como un deber; [pero al dirigirse] a mí como ser sensible (dotado de afectos simpatéticos), no me plantea una exigencia [ética], sino que actúa sobre mí en cuanto soy un ser natural, despertando mi compasión.

La justicia se refiere a que tengo que respetar los derechos de los otros; es una virtud cuando por deber hago de ella mi máxima: no porque la exija el Estado, sino porque es deber, y en este sentido no es una exigencia del Estado sino de la ley moral. El segundo tipo de deberes -por ejemplo en lo que le toca a la beneficencia aportar a la caja de los pobres, fundación de hospitales- el Estado no puede exigirlo como deber de individuo a individuo, por así decirlo, sino al conjunto de los ciudadanos; [pero] la beneficencia como tal es un deber exigido por la moralidad.

Puede haber además otros deberes que no proceden de derechos que otros individuos tengan sobre mí o de derechos de simple humanidad -en una palabra, de derechos ajenos-, sino que yo he asumido voluntariamente (no porque me lo exija la ley ética); en este caso también los derechos que

le concedo a otro, le han sido concedidos sólo por mi libre arbitrio. De este tipo son los deberes que me impongo voluntariamente al entrar en cualquier sociedad cuyo fin no se oponga al del Estado (caso en el que transgrediría sus derechos); la entrada en esa sociedad les otorga a sus miembros ciertos derechos sobre mí, cuyo único fundamento es mi ingreso voluntario y los deberes así asumidos voluntariamente.

Los derechos que le concedo a una tal sociedad sobre mí no pueden ser derechos que tenga el Estado sobre mí, pues de otro modo reconocería dentro del Estado un poder distinto de él e igual con él en derechos; el Estado no puede aceptar que le conceda a una sociedad el derecho sobre mi vida o la decisión judicial sobre la propiedad (de no ser como amistoso juez de paz, a cuyo fallo me someto voluntariamente)[. A]hora bien, a una tal sociedad le puedo conceder también el derecho de velar por mi moralidad, guiarme al respecto, exigirme la confesión de mis faltas e imponerme penitencias por ellas; pero estos derechos sólo pueden / durar mientras dure mi decisión de imponerme los deberes de los que derivan esos derechos; como estos deberes no se basan en los derechos de otro, depende de mi arbitrio suprimirlos junto con esos derechos; como de todos modos estos deberes han sido asumidos tan voluntariamente que ni siquiera estaban mandados por la ley ética, puedo anular incluso los derechos de otro cuando proceden de deberes que sólo por mi propia iniciativa me ha impuesto la ley ética, por ejemplo: puedo anular arbitrariamente el derecho que otorgué a un pobre de pedirme una asignación semanal, ya que no tenía ese derecho de por sí, sino que procedía exclusivamente del deber que me impuse a mí mismo de dársela.

Como el Estado no puede exigir moralidad de sus ciudadanos en cuanto Estado, sino sólo en cuanto ser moral, y como además el deber del Estado es más bien el contrario: no tomar medidas que sean opuestas a la moralidad, o bien la minen subrepticamente; como su propio interés prioritario -siquiera fuere en pro de la legalidad, que es su fin- consiste en que sus ciudadanos sean también buenos moralmente, tomará disposiciones directas para conseguirlo (pues aquí no se trata del influjo invisible con que las diversas Constituciones moldean el espíritu virtuoso de un pueblo); si el

Estado promulgara leyes para que sus ciudadanos fueran morales, se arrogaría algo que no le compete y [se haría] tan contradictorio como ridículo. El único modo que tiene el Estado de lograr que los ciudadanos se sirvan de estas disposiciones, es la confianza que debe despertar en ellas. La religión es el medio por excelencia para lograrla, y el que sea eficaz en esto depende del uso que el Estado haga de ella; las religiones de todos los pueblos muestran este fin, todas tienen en común que siempre se dirigen a producir una actitud que no puede ser objeto de las leyes civiles -y si las religiones son mejores o peores, ello se debe a cómo quieren influir en la voluntad para que surja la actitud y con ella las acciones adecuadas a las leyes tanto civiles como religiosas: infundiendo terror en la imaginación o bien motivándola moralmente-. Si se convierten en leyes las medidas religiosas del Estado, sólo se llega a lo mismo que con todas las otras leyes civiles: a la legalidad.

HGW 1.309 / Ahora bien, lo que al Estado le resulta imposible es motivar a la gente a obrar por respeto al deber; si para ello se vale también de la religión -incluso puede que seduzca a la gente para que crea que observando estos usos religiosos ordenados por el Estado ya ha cumplido con la moralidad, y les persuade de que para un ser humano ya es suficiente-, eso es lo que siempre, en lo pequeño o en lo grande, han intentado buenas personas.

Es lo que intentó también Jesús en un pueblo especialmente inabordable por la moralidad, pues se aferraba tanto más firmemente a la ilusión de que la legalidad es ya moralidad por cuanto en él todos los preceptos morales eran a la vez religiosos y sólo eran preceptos, sólo obligaban por ser mandamientos divinos. Entonces, cuando un israelita cumplía estos mandamientos de su Dios, es decir, cuando celebraba sus fiestas correctamente, ofrecía sus sacrificios como estaba prescrito y pagaba el diezmo a su Dios, ya había cumplido con todo lo que podía considerar como su deber; pero los preceptos, que a la vez podían ser morales, eran también leyes del Estado, incapaces por tanto de producir más que legalidad, y ningún israelita piadoso podía sentirse obligado a más, ya que, en efecto, cumplía con lo que los mandamientos de Dios exigían:

legalidad. El propósito de Jesús era reanimar el sentido moral, influir en la mentalidad; por eso presentó, también por medio de parábolas, ejemplos de modos justos de obrar, sobre todo en contraste con lo que, por ejemplo, estaría obligado a hacer un levita legalista, dejando al buen juicio de sus oyentes decidir si era suficiente. En especial les mostró el contraste entre lo que exigen las leyes civiles -así como los preceptos religiosos convertidos en leyes civiles- y lo que exige la moralidad (sobre todo en el Sermón de la Montaña[:]) el ‘*complementum*’ de las leyes, la actitud moral), lo poco que aporta a la esencia de la virtud la observancia de esos preceptos; con el espíritu de obrar por respeto al deber, por el hecho de ser deber y porque entonces es también mandamiento divino, lo que en realidad trató de explicarles fue religión en el verdadero sentido de la palabra. Con toda su religiosidad, no podían ser más que ciudadanos del Estado judío; ciudadanos del Reino de Dios eran sólo unos pocos. Una vez liberada de los preceptos positivos, que / supuestamente reemplazaban la moral, la razón, así establecida en libertad, habría podido seguir libremente sus propios preceptos; pero demasiado joven, demasiado inexperta en seguir sus propias leyes, ignara del placer de una libertad lograda por el propio esfuerzo, cayó otra vez bajo un yugo de fórmulas.

Los primeros cristianos estaban unidos por una fe común y, además de tener este punto de unión, constituían una sociedad, cuyos miembros se animaban mutuamente a progresar hacia el bien y a tener una fe fuerte, se instruían en cuestiones de fe y en otros deberes, resolvían las dudas, confortaban a los vacilantes; cada uno advertía al otro de sus faltas, confesaba las propias, depositaba su arrepentimiento, lo mismo que su profesión de fe, en el seno de la sociedad, prometía obediencia a la sociedad y a quienes ésta había confiado la custodia suprema, así como a las penas que podían imponerle. Al aceptar la fe cristiana se entraba a la vez en esta sociedad, se asumía deberes frente a ella y se le cedía derechos sobre uno; habría sido contradictorio aceptar la fe cristiana y no someterse a la vez a la sociedad cristiana y a sus exigencias para con el prosélito y con todo cristiano; y el mayor o menor grado de piedad de cada uno se medía, sobre todo al comienzo, por su grado de fidelidad u

obediencia frente a la sociedad. También en esto se diferencia una secta positiva de una secta filosófica: un hombre se hace adepto de una secta filosófica por el reconocimiento y convicción de las doctrinas de un sistema filosófico y, en lo práctico, por la virtud; el primer aspecto integra a ese hombre en la secta, el segundo le hace ciudadano del reino de la moralidad, de la Iglesia invisible, sin por eso asumir otros deberes que los que él mismo se imponga, ni otorgar a esa sociedad más derechos sobre él que los que él mismo le conceda: el deber de obrar con justicia, el derecho de exigirselo; en cambio, al entrar en la sociedad de la secta positiva cristiana, asumió el deber de obedecer sus estatutos, no por considerarlos él mismo obligatorios, buenos, útiles, sino porque dejaba en manos de la sociedad el juicio sobre ellos y reconocía como deber lo que otros imponían y entendían, asumiendo el deber de creer algo, de tenerlo por verdadero, porque la sociedad mandaba creer en ello, mientras que, si / estoy convencido de un sistema filosófico, me reservo el derecho de cambiar esta convicción cuando lo requiera mi razón; al entrar en la religión cristiana el prosélito le cedía el derecho de estimar por él lo que es verdadero, y asumía el deber de aceptarlo independientemente de su razón [e incluso] contra el dictamen de ella, asumiendo, como en el contrato social, el deber de someter su libre arbitrio a la mayoría de votos, a la voluntad general -a uno se le encoge el corazón imaginándose en esa situación y aún más triste es el panorama, si se piensa en los posibles resultados de una pedantería así; pero la perspectiva es de lo más lamentable, si uno consulta realmente en la historia qué tipo miserable de formación ha asumido el género humano al renunciar cada uno, para él y sus descendientes, a cualquier derecho a juzgar por sí mismo lo que es verdadero, lo que es bueno y justo en los temas más importantes de nuestro saber y fe, así como en todas las otras cosas-. El ideal de perfección que la secta cristiana trató de realizar en sus miembros varió con el tiempo y en conjunto fue siempre sumamente confuso y objetable, como ya se puede suponer por el modo en que debía ser realizado, a saber: aniquilando la libertad de la voluntad y de la razón (de la razón teórica y práctica); también se puede juzgar de ese ideal por los héroes que han encarnado el ideal de la Iglesia: lo que

confiere a quienes son realmente piadosos una voluntad santa como la exigida de sus ideales por la Iglesia cristiana, es lo que pueden tener en común con rateros, dementes y rufianes; un mismo concepto los une con ellos. Como un ideal de perfección moral no podía ser en absoluto objeto de legislaciones civiles -y todavía menos podía serlo el ideal de los cristianos con gobiernos judíos y paganos- , lo que intentó la secta cristiana fue influir en la mentalidad y determinar por ella el valor de los seres humanos, los premios y castigos que merecían. Las virtudes que estimaba y recompensaba eran de un tipo que el Estado no puede recompensar, mientras que las faltas que castigaba no eran objeto de sanción eclesiástica por violar también las leyes civiles, sino por oponerse a los mandamientos divinos, como pecados: unos, / en calidad de vicios y delitos que, aunque inmorales, no pueden ser competencia de tribunales civiles, otros, que, aunque punibles también civilmente, quebrantaban a la vez preceptos morales o eclesiásticamente morales, y sólo en este sentido podían ser castigados por la Iglesia, otros, que transgredían disposiciones de la Iglesia meramente externas. Ésta no ocupaba el lugar del Estado para ejercer su jurisdicción -pues ambas jurisdicciones eran totalmente distintas- , más bien trataba a menudo de librar a un criminal civil del brazo de la ley, si había obrado en el espíritu de la secta. Un fin semejante y medios semejantes para lograrlo -moralidad, respectivamente estímulo, exhortación, enseñanza recíprocos- pueden reunir alrededor de ellos una pequeña sociedad sin perjuicio de los derechos de cada uno y de los derechos del Estado. El respeto a las cualidades morales del amigo, la confianza en el amor que me profesa tienen que haber despertado mi confianza en él como para estar seguro de que la vergüenza que me da confesar mis faltas no será recibida con desprecio ni castigada con una risita, de que la confianza con que deposito en él mis secretos no va a ser traicionada, y de que, al aconsejarme el bien, su móvil será el de mi mejor interés por el propio bienestar, y el respeto por lo que es justo antes incluso que mi utilidad; en una palabra, tiene que tratarse de amigos entre los cuales sea posible esa unión. Ya esta condición limita esa sociedad a unos pocos; si se amplía, me veo obligado a aceptar como testigos de mi

vergüenza a personas cuya simpatía por mí no me consta, como consejeros a personas cuya prudencia desconozco, y como guías en lo que respecta a mis deberes a quienes aún no me han dado muestras de su virtud -una exigencia que es injusta-. En esa sociedad sólo puedo prometer obediencia, y ella sólo me la puede exigir, si me ha convencido de que determinada conducta es un deber -sólo puedo darle mi fe, y ella sólo puede exigirla, si yo mismo tengo en claro las razones de su verdad-. Puedo abandonar esa sociedad, si creo no necesitar ya de ella, si creo haber llegado a la mayoría de edad, o si veo en ella hechuras que no me permiten seguir otorgándole mi confianza, si me parece que ya no cumple su finalidad, o si quiero / abandonar mi fin de progresar moralmente -fin que sólo la virtud, pero nadie más, puede exigirme-, del todo o por lo menos del modo como lo requiere esa sociedad; además en ella misma podré elegir los medios, mientras quiera el fin, sin más aprobación que la de mi buen entender ni más motivo que por confianza en los amigos.

Este contrato, que propiamente ocurre en toda amistad que se base en el respeto mutuo o en la voluntad común del bien, fácilmente puede hacerse molesto y mezquino, si se extiende a pequeñeces y se pone a sacarle punta a lo que de suyo se debería dejar siempre al arbitrio de cada uno.

Los primeros [cristianos] eran asimismo amigos, tenían en común la enseñanza recibida y la situación de oprimidos, en ellas se conocieron o se estrechó su amistad; entre ellos se daban consuelo, instrucción, apoyo de todo tipo; su fin no era tanto la libre búsqueda de la verdad, que ya estaba dada, como la superación de las dudas y la confirmación en la fe, además del progreso en la perfección cristiana, íntimamente unido a ellas; a medida que el cristianismo se propagó, cualquier cristiano habría debido encontrar en cualquier otro -el egipcio en el británico-, allí donde lo encontrara, un amigo, un hermano comparable a su familia y sus vecinos; pero este vínculo se fue haciendo cada vez más laxo y la amistad tan superficial como lo era a menudo entre parroquianos, separados por la vanidad, colisión de intereses, que a menudo se tratan externamente y de palabra con amor cristiano, a la vez que consideran y proclaman como celo

por la virtud cristiana su pequeña envidia, porfía, arrogancia frente a los otros, o atribuyen fácilmente a alguna diferencia doctrinal o a una conducta impropia su aversión de hecho.

El ingreso en esta sociedad se consideraba un deber de todo ser humano, el más sagrado deber para con la divinidad, y su abandono como la entrada en el infierno; pero aunque el que abandonaba la secta recibía de ella odio y persecución, sin embargo esto conllevó tan poco la pérdida de los derechos civiles como el haber estado siempre totalmente fuera de ella; y tampoco el ingreso confería derechos civiles ni la candidatura a ellos.

Una condición fundamental para ingresar en la sociedad cristiana -a diferencia radical de una filosófica- era la obediencia absoluta en fe y en obras que se debía prometer a la sociedad; como / hacerse, o no, miembro de la sociedad dependía de cada cual, como esto no tenía que ver con los derechos civiles, esa condición no encerraba ninguna injusticia.

Todos estos rasgos característicos de un círculo de buenos amigos que comparten el propósito de la búsqueda de la verdad o del progreso moral, se hallan también en la sociedad de la secta cristiana unida por la promoción de la perfección cristiana y la consolidación de su verdad, y la encontramos luego en grande en la Iglesia convertida en universal; pero, una vez que esta Iglesia se ha hecho general en un Estado, ha degenerado en su ser y se ha llenado de injusticias y contradicciones; la Iglesia constituye ahora un Estado.

Cuando la Iglesia se hallaba aún en sus comienzos, cada comunidad tenía el derecho de elegir por sí misma sus diáconos, presbíteros y obispos; a medida que la Iglesia se extendió, cuando se convirtió en un Estado, es inevitable que las comunidades pierdan este derecho y, así como en el Estado civil cada entidad comunitaria le cede al soberano -cuya voluntad vale como expresión de la voluntad de todos- el derecho de elegir por sí mismo los administradores de esa entidad, sus recaudadores de impuestos (que ya tampoco puede fijar por sí misma), del mismo modo cada comunidad cristiana ha perdido el derecho de elegir por sí misma a sus pastores, delegándolo a al Estado espiritual.

Se ha designado públicamente como consejeros de las conciencias a los confesores; pero ya no se puede elegir al amigo a quien se estima para tomarlo como confidente de los propios secretos y faltas, sino que los gobernantes del Estado espiritual lo han designado como funcionario al que cada uno debe atenerse.

La confesión, otrora voluntaria, de las propias faltas es ahora el deber de cada ciudadano de este Estado espiritual, un deber cuyo incumplimiento la Iglesia declara deudor de la mayor de sus penas, la condenación eterna.

La custodia de la moralidad cristiana es el objeto principal de este Estado clerical; por consiguiente, incluso los pensamientos y todos los vicios o inclinaciones pecaminosas cuyo castigo no puede corresponder al Estado son objeto de su legislación y castigo. El Estado civil castiga los delitos cometidos contra él mismo; pero no sólo éstos, sino además todos los delitos que no pueden ser objeto de la legislación civil, son / castigados como pecado por el Estado clerical, con lo que se hace infinito el registro de los castigos canónicos. Así como no se le puede negar a ninguna sociedad el derecho de excluir a quienes no quieran someterse a sus leyes -pues es cosa de uno entrar en ella, asumir los deberes correspondientes y con ello el derechos a sus ventajas- , así como se le reconoce a toda corporación o gremio, también la Iglesia tiene el derecho de excluir de su comunidad a quienes no están dispuestos a aceptar las condiciones de fe y demás comportamiento exigidas por la Iglesia. Pero desde el momento en que este Estado se solapa por completo con el Estado civil, la exclusión del Estado clerical priva además al individuo de sus derechos civiles, cosa que no ocurría cuando la Iglesia, aún reducida, no era dominante, mientras que ahora los dos tipos de Estado entran en colisión. El que la Iglesia protestante, lo mismo que la católica, sea un Estado -aunque la primera rechace ese nombre- , se manifiesta en que la Iglesia es un contrato de uno con todos y de todos con uno para que cada miembro de la sociedad se vea protegido en una determinada fe y determinadas creencias religiosas, para mantener esa [sociedad] y para tomar medidas en orden a consolidar la [fe] de cada miembro (he dicho: [proteger] en una determinada fe, pues proteger a cada uno en su fe individual, impedir que sea molestado en su fe

o a causa de ella con violencia -el único modo posible- , eso sería ya un artículo del contrato social); por consiguiente, tanto en lo que respecta a esas medidas como en lo que respecta a la fe general (la cual es el objeto del contrato eclesiástico, lo mismo que los derechos de las personas y de las cosas lo son del contrato civil), cada uno tiene que someter su arbitrio a la voluntad general, que se expresa en la voluntad del soberano; ahora bien, este soberano [se constituye] en cuanto poder legislativo en los concilios, sínodos y, en cuanto poder ejecutivo, en los obispos y consistorios; éstos mantienen la constitución contenida en las resoluciones de los concilios y en los libros sagrados, así como ordenan funcionarios, sobre los cuales se arrojan con toda naturalidad el derecho de exigirles condiciones de fe y obediencia, así como, ‘*stricto jure*’, el de deponerlos, si los consideran incapaces de cumplir con estas condiciones. Este Estado clerical se convierte en una fuente de derechos y deberes totalmente diferente de la civil y basta[ría] con una sola circunstancia en el carácter del / contrato de ingreso -que quede al arbitrio individual la duración en la que cada uno quiere mantenerlo, y que no obligue a sus descendientes- para que este derecho eclesiástico que se podría llamar puro, no encierre por de pronto nada que lesione el derecho natural de cada individuo ni el del Estado. Tal contrato de ingreso lo hace cada cristiano en su comunidad por el solemne acto del bautismo; pero como el objeto de los derechos y deberes de la Iglesia es la fe y las creencias, y un recién nacido no es capaz de asumirlas voluntariamente ni puede ser arrojado a ellas, los padrinos se hacen cargo en parte del deber de educarlo en la fe de la Iglesia; y como el niño participa de los beneficios de la Iglesia antes de haber cumplido por su parte el contrato de la fe -y a la [Iglesia] no le gusta derrochar en vano sus buenas obras, si el niño tiene un derecho a ellas es porque quiere cumplir por él mismo esos deberes en el futuro- , los padrinos son responsables ante la Iglesia como garantes de que educarán al niño para que, llegado el momento, cumpla con su parte del contrato; por [esta otra] parte en algunos Estados protestantes se ha introducido el llamado Acto de Confirmación, en el cual el niño renueva su alianza bautismal -actualmente a los 14 o 15 años voluntariamente- , cierra él mismo el contrato con la

Iglesia y por tanto realiza solemnemente lo que los padrinos sólo pudieron prometer; claro que la Iglesia ha tomado cuidadosamente sus medidas para que el niño no haya sabido hasta entonces más que de la fe de la Iglesia, claro que la Iglesia declara mayores de edad el entendimiento y las ideas de un niño de 14 años -y acepta la recitación casi siempre mecánica de las profesiones de fe como expresión de la elección libre por un entendimiento que, dada la importancia del objeto, ha tomado la madura decisión de su salvación eterna- , mientras que el Estado civil aplaza hasta los 20 o 25 años la capacidad de ejercer acciones civiles legales, las cuales, en comparación, son una mierda. La Iglesia como Estado se preocupa de hacer que los niños que van a convertirse en sus futuros miembros sean educados en su fe haciendo que los padres reivindiquen el derecho de decidir en qué fe quieren que se eduque a sus hijos; pero los padres ya han cedido ese derecho a la Iglesia -que no a los hijos- por el contrato eclesiástico en que se han obligado / a hacerlos educar en la fe de la Iglesia; ésta, por su parte, cumple su deber llenando la fantasía en blanco del niño con sus imágenes, su memoria -cuando no el entendimiento- con sus conceptos, y llevando su tierno corazón por el proceso de sentimientos que ella ha dispuesto, según aquello que se dice:

¿no es
violencia cuanto se hace a los niños?
-entiéndase bien: excepto la que la Iglesia
les hace-

No contenta con este puro Derecho eclesiástico, la Iglesia se ha unido desde siempre con el Estado, y de ahí ha surgido un Derecho eclesiástico mixto, hasta el punto de que ya quedan pocos Estados en los que el Derecho civil se haya mantenido puro; los principios de ambos [Estados] constituyen fuentes independientes de deberes y derechos; en lo que respecta al poder legislativo ambos son incompatibles por naturaleza y lo que hay siempre es un 'status in statu' -por mucho que los protestantes se rebelen contra esta expresión por una parte, por la otra en nada han puesto tanto su honra, nada han defendido con tanto valor como la cosa misma- ; en lo que respecta al poder ejecutivo la Iglesia católica se declara

además totalmente independiente del Estado civil, también sustrae sus funcionarios, los servidores de la Iglesia, a la jurisdicción civil, mientras que la Iglesia protestante en esto se ha sometido más al Estado; pero en los casos en que el Derecho de la Iglesia y el del Estado entran en conflicto, la mayoría de los Estados ceden ante la Iglesia, sea la protestante o la católica, y tienen que sacrificarles sus derechos.

* a) Los derechos civiles conciernen a la seguridad de las personas y de la propiedad de cada ciudadano, sin que cuenten para nada sus creencias religiosas; por tanto, cualquiera que sea la fe a la que se adhiera, es deber del Estado defender sus derechos ciudadanos -derechos de los que el Estado sólo puede despojarle, si vulnera los derechos de otros, pues entonces el Estado hace valer contra él las mismas máximas que profesa como ciudadano, tratándole conforme a ellas-; por lo que respecta a la fe, el ciudadano no puede contraer ningún compromiso con el Estado, pues el Estado no es capaz de poner o aceptar tales condiciones.

HGW 1.318 / Por otra parte a todos los miembros de este Estado los une una Iglesia; y como una sociedad tiene el derecho de excluir a todo el que no esté dispuesto a acatar sus leyes, entonces el ciudadano que no tiene la fe de esa Iglesia, o la abandona, exige del Estado como un derecho poder ejercer sus derechos civiles; pero la Iglesia le excluye de su comunidad y, como ésta abarca todo el Estado, lo excluye también del Estado. ¿Quién de los dos hará prevalecer su Derecho? ¿El Estado civil, que ha tomado a su cargo proteger los derechos del buen ciudadano (de quien queremos y podemos suponer que cumple sus leyes, tenga la fe que tenga) y al que no incumbe en absoluto entrar en temas de fe? ¿O el Estado eclesiástico, al que asiste el derecho de excluir de su comunidad a quien discrepe de su fe, excluyéndolo por eso mismo del Estado? En casi todos los países católicos o protestantes el Estado eclesiástico ha hecho prevalecer sus derechos contra el Estado civil, y ningún disidente puede reclamar los derechos civiles ni la protección de la ley en asuntos tanto criminales como civiles, de que disfruta un ciudadano; no puede adquirir clase alguna de bienes inmuebles ni

* Conflicto entre la Iglesia y el Estado

desempeñar ningún cargo público ni recibir el mismo tratamiento tributario; más aún, como el bautismo no es solamente un acto eclesiástico por el cual se ingresa en la Iglesia, sino también un acto civil por el cual se le comunica al *HGW* Estado la existencia de un niño, concediéndole al menos tantos derechos como permita la Iglesia, ello obliga al padre del niño cuya fe difiera de la Iglesia del país, a bautizarlo según los usos de ésta y por uno de sus funcionarios -cosa que no hace la Iglesia con la intención de acoger al niño en su seno, pues a continuación encomienda al padre que lo haga educar en su religión; lo único que así quiere demostrar es que ha despojado al Estado civil del derecho a recibir ciudadanos- , de modo que el bautizo en la respectiva Iglesia afilia al niño de un adepto de la Iglesia dominante tanto en ella como en el Estado; otro caso semejante es el del matrimonio, que en muchos países, incluso para ser válido, / requiere ser oficiado exclusivamente por un funcionario de la Iglesia dominante, sin que ésta pretenda imponer una ceremonia ajena a la fe que profesan los novios; simplemente oficia un acto civil. De este modo el Estado civil ha cedido sus derechos y su jurisdicción al Estado eclesiástico, no sólo cuando entran en conflicto, sino cuando un acto de ambos requiere una doble ratificación. Parecido es asimismo el tipo de relación que guarda la Iglesia con el Estado al que tienen con él los gremios y sus derechos. También éstos constituyen una sociedad dentro del Estado, a la cual ceden sus miembros ciertos derechos y ante la cual asumen ciertas obligaciones por el hecho de entrar en ella. En una ciudad un gremio abarca, pues, a todos los que tienen el mismo oficio y detenta, a título de sociedad, el derecho de admitir en ella a quien quiera y excluir a quien no se atenga a su ordenamiento; ahora bien, por la otra parte al Estado le incumbe la obligación de proteger a todo el que quiera ganarse la vida del modo que sea, mientras no infrinja las leyes civiles (leyes que de por sí no tienen nada que decir sobre los gremios); pero si el gremio no se lo permite a alguien, si por tanto lo excluye, lo excluye a la vez de toda la comunidad e, impidiéndole el ejercicio de un derecho civil, le despoja de un derecho que le otorga el Estado; y también en este caso el Estado ha abdicado del derecho de sus ciudadanos.

Al Estado le asiste asimismo el derecho de nombrar funcionario a quien considere capacitado para encomendarle la formación de su juventud en el saber; pero los miembros de cada rama del saber están asociados en un gremio, el cual detenta el derecho de admisión o exclusión, según se acepten sus leyes o no; y como quien no estuviere sindicado quedaría excluido de esta sociedad, y con ello, en este sentido, del Estado, es el Estado quien desiste de su derecho al obligarse a aceptar como funcionarios de la enseñanza a quienes se hayan formado, en el gremio del saber correspondiente, como maestros ('magistri' o 'doctores'), o al menos el gremio obliga al funcionario [sin] ese [requisito] a que lo subsane después; y si el [funcionario] se resiste a ello, como de todos modos el gremio / quiere salirse con la suya, le regala el título, un honor difícil de declinar o que seguramente sería una excentricidad rechazar.

Por eso, cuando en tiempos recientes ciertos gobiernos católicos han concedido a los no-católicos derechos civiles, la dotación de puestos de su propio clero y la construcción de iglesias propias, algunos lo han alabado como una generosa tolerancia, mientras que otros han sostenido que hablar de tolerancia, indulgencia carece aquí de sentido, pues lo que ha ocurrido es de mera justicia[. Estas posiciones encontradas son compatibles en el sentido de que la concesión por el Estado de estos derechos no es sin duda más que la supresión de una gran injusticia y por tanto constituía un deber, mientras que para la Iglesia, la cual tiene el derecho de excluir del Estado a quienes profesan otra fe -si bien ya no reclama como antes, y aun ahora en algunos sitios, el derecho de negarles el aire, el suelo y el agua- , siempre será tolerancia; y cuando el Estado exige como un deber el respeto de los derechos de esos otros creyentes, entonces los funcionarios de la Iglesia tolerante (incluso si es la protestante) hablan siempre de la indulgencia, la compasión, el amor que hay que manifestar con los extraviados, afectos todos ellos que no es cuestión de imponer como deberes, pues se les debe mostrar voluntariamente.

b) Toda comunidad precisa para celebrar sus oficios y para la enseñanza de los temas religiosos construcciones especiales, maestros

especiales y otro personal; para edificar las primeras y proveer al mantenimiento de ambas cosas, así como para el embellecimiento de ciertos objetos rituales, todo el pueblo ha aportado donativos particulares y contribuciones; los edificios levantados, los sueldos e ingresos fijados para los maestros y otros servidores de la Iglesia son propiedad de las comunidades, del pueblo en general, del Estado; pero el que casi siempre se hayan considerado propiedad del Estado [civil] se debe a que se halla unido con el Estado eclesiástico, o a que éste es el resultado de la unión de muchas comunidades; la diferencia entre que las iglesias y los ingresos de sus servidores sean propiedad del Estado en cuanto civil o en cuanto eclesiástico carece de importancia y ni siquiera se percibe, mientras en un Estado sólo / haya una Iglesia; pero esa diferencia salta a la vista y genera discordia en cuanto se establecen diferentes Iglesias.

La Iglesia que se está empezando a establecer exige su parte en esta propiedad del Estado por razones que proceden de los derechos civiles; y el Estado tiene la obligación de conceder a las comunidades -sea cual sea su fe- iglesias para sus oficios divinos y maestros en el sentido suyo, mientras que la Iglesia dominante hasta entonces defiende el derecho a su propiedad, que le ha sido conferida y mantenida sin discusión; si el Estado tiene suficiente fuerza como para defender su derecho y si sus administradores son suficientemente inteligentes, imparciales y justos para conocer este derecho suyo y simplemente para querer defenderlo, concederá a cada Iglesia los medios que necesite para celebrar su propio oficio divino. Ahora bien, aunque un Estado, en su calidad de Estado civil, así como sus legisladores y administradores en cuanto tales, no deberían tener religión, lo que suele ocurrir es que, en cuanto miembros de la Iglesia dominante, ésta les impone el deber de proteger los derechos de ella; y la disputa entre ambas Iglesias no se resuelve de ordinario por derechos estatales sino por el poder de una de las partes y la debilidad de la otra. El caso es que, si la Iglesia que se está estableciendo se extiende tanto que los derechos de la Iglesia oponente sólo pudieran mantenerse a base de exterminar a los secuaces de la nueva doctrina o al menos de grandes brutalidades y un gran despliegue de medios, el Estado resultaría demasiado perjudicado, y sus leyes y derechos

gravemente vulnerados; así que el Estado, dándose cuenta del peligro que corre, le concede a la nueva Iglesia algunos derechos, pero, utilizando el lenguaje de la Iglesia, habla entonces de tolerancia; o bien la disputa se resuelve de otro modo: la Iglesia hasta entonces oprimida se convierte en dominante, de modo que la hasta entonces dominante se convierte en meramente tolerada; también es normal que a continuación el Estado entre en la misma alianza con la Iglesia ahora dominante, otorgándole a su vez derechos tan ilimitados como los de la anterior. A partir de aquí y de lo antes dicho se entiende la observación hecha por muchos historiadores sagaces: que asombrosamente todas las Iglesias, pese a los sufrimientos que hayan pasado -un recuerdo que las debería haber hecho tolerantes-, en cuanto se convirtieron en dominantes se hicieron también intolerantes; y que esta observación / no constituye sólo una afirmación casual, una generalización de la historia y la experiencia, sino que se deduce por sí misma con necesidad ineludible de los derechos de cada Iglesia, pues toda sociedad tiene el derecho de excluir de ella a quienes no se atengan a sus leyes y disposiciones; por consiguiente, cuando una sociedad religiosa llega a ser dominante en un Estado, sostiene que es su derecho el excluir de su comunidad, y por tanto del Estado, a los fieles de otra fe, razón por la cual se hace intolerante tanto con la fe como con la propiedad de la Iglesia minoritaria. Esta dinámica de la propiedad de una Iglesia es notoria tanto en la primera propagación de la Iglesia cristiana como en la de cada nueva secta suya. Al comienzo los cristianos se reunían en sus viviendas, construían a sus expensas los edificios para su culto, mientras que en cuanto se hicieron dominantes la Iglesia hizo valer sus derechos, destruyendo los templos paganos y apropiándose los, incluso cuando en una ciudad o en una comunidad la mayoría seguían siendo paganos; según el Derecho civil [sólo] una comunidad totalmente cristiana tenía derecho a ello; [así que el emperador] Juliano defendió el Derecho eclesiástico y civil de los paganos recuperando los templos que les habían sido arrebatados por los cristianos. Los protestantes usaron para su culto las, hasta entonces, iglesias católicas y aplicaron los ingresos del clero y los monasterios a sus propios fines, derecho civil que tenían además de su propio derecho eclesiástico; pero con

ello vulneraban el derecho de la Iglesia católica, que ésta sigue reclamando, pues considera las iglesias, obispados y monasterios protestantes, así como sus ingresos eclesiásticos algo que ‘de iure’ le pertenece a ella; por eso tiene también sus obispos y abades ‘in partibus [infidelium]’. Dos Derechos eclesiásticos no se compadecen jurídicamente, pues se contradicen directa e irreconciliablemente; su [contradicción] sólo puede resolverse por la violencia o el Derecho civil, que entonces debe ser admitido como un Derecho superior, algo que la Iglesia católica rechaza de plano y la protestante sólo concede en algunos aspectos: cuando una Iglesia concede algo, renuncia en parte a su Derecho y lo considera una concesión graciosa.

Quien abandona la Iglesia oficial se destierra él mismo de su patria y pierde sus libertades civiles; y podría / parecer cruel e injusto perseguir a alguien por su fe, privándolo del disfrute de sus derechos civiles, desterrándolo de todo lo que le es querido por naturaleza y costumbre. Pero la Iglesia demuestra no sólo con el lenguaje de la justicia, sino con el de la generosidad, que no por ello esa persona sufre una injusticia, que ella no se ha opuesto a ese cambio de fe, que respeta la libertad de abandonar su Iglesia; pero, como para poder disfrutar de derechos civiles en este país se requiere una vinculación eclesiástica, condición que ya no se cumple al haber cambiado el individuo de fe -cosa que ya sabía él mismo-, no se puede hablar en absoluto de que se haya cometido una injusticia con él; suya es la libertad de elección. -Si esta exclusión se refiriera sólo a la Iglesia, se aplicaría sólo a alguien que ya la ha abandonado; pero la exclusión se extiende asimismo al Estado, y el Estado concede que se vulneran sus derechos; en esto la Iglesia y el Estado son una misma cosa- .

c) Todo ser humano viene al mundo con el derecho no sólo a sustentarse animalmente, sino también con el de desarrollar sus potencialidades hasta llegar a ser humano; este derecho es el que asumen los padres y el Estado compartiendo el deber de educarlo adecuadamente; y, aparte de este deber, el Estado tendría además el mayor interés en formar los jóvenes corazones de sus futuros ciudadanos, de modo que su madurez viril le aporte honra y provecho a su debido tiempo. Ahora bien, hay un [tipo de] Estado que ha creído no poder satisfacer mejor y más naturalmente

tanto ese deber como su propio interés que confiando este cuidado, total o parcialmente, a la Iglesia; con ello satisface no sólo el interés del Estado, sino también el de la Iglesia, pues los jóvenes ciudadanos se educan así también como ciudadanos de la Iglesia; pero entonces queda exclusivamente en manos la Iglesia que no peligre con ello el derecho de los jóvenes ciudadanos a la libre formación de sus facultades. Así como el Estado, por el mero hecho de hacer suyos los derechos de los niños -al menos como personas- y protegerlos, tiene el derecho de educarlos conforme a sus principios y finalidad, también la Iglesia reclama este mismo derecho, ya que desde el primer momento / hace partícipes a los niños de sus beneficios, y por tanto los capacita también y los predispone por la enseñanza, para que a su debido tiempo cumplan también sus deberes para con la Iglesia. Ahora bien, si a un ciudadano al llegar a su madurez mental no le gustan las leyes u otras características de su patria, en la mayoría de los Estados europeos tiene la libre opción de abandonarla; y su dependencia de las leyes de su país se basa en esta libre decisión de su arbitrio de querer vivir bajo ellas; por mucho que hayan influido en esta decisión la costumbre o el miedo, ello no puede invalidar la posibilidad de la libre elección.

Si la Iglesia, empero, hubiera llevado la educación religiosa hasta el extremo de que la reflexión religiosa oprimiera por completo a entendimiento y razón, o al menos hubiera llenado la imaginación con tales espantos que la razón y el entendimiento ni sean capaces ni les sea lícito hacerse conscientes de su libertad y usarla también en temas religiosos, la Iglesia habría arrebatado cualquier posibilidad de elegir y decidir libremente la pertenencia a ella -cuando sólo en esa libertad puede (y pretende) apoyarse su derecho sobre alguien- , habría vulnerado el derecho natural de los niños a una formación libre de sus capacidades y los habría educado para ella como esclavos en vez de como ciudadanos libres. Es verdad que las primeras impresiones hacen violencia sobre la imaginación y los corazones infantiles, que el ejemplo de las personas más amadas, unidas con nosotros por los primeros lazos de la naturaleza, tiene un gran poder -esto ocurre en toda educación, sin que tenga por qué agarrotar la libertad de la razón- ; pero es que además la Iglesia educa en la fe, es decir, que en vez de desarrollar la

razón y el entendimiento para que formaran ellos mismos sus propios principios o para que juzgaran según sus leyes las enseñanzas que reciben, marca la imaginación y la memoria con imágenes y palabras armadas de terror; éstas se presentan en una luz tan santa, inviolable, deslumbrante que, por una parte, las leyes del entendimiento y la razón tienen que enmudecer ante su resplandor, imposibles de usar, mientras que, por otra, se les prescribe leyes que, por [serles prescritas,] les son heterogéneas -y esta / legislación ajena sí que despoja a razón y entendimiento de la libertad, es decir, de la facultad de seguir las leyes que les son propias, basadas en su naturaleza- ; desaparece la libertad de elección para entrar en la Iglesia; el Estado, pese a sus buenas intenciones, se ha convertido en traidor contra los derechos de los niños a una libre formación de las facultades del alma. El recurso de educar a los niños aparte de la fe positiva de una Iglesia, reservando para su edad madura la libertad de elegir, no sólo acarrearía infinitas dificultades en la ejecución, sino que tampoco *podría* ser aceptado por razones preceptivas; la Iglesia, en efecto, se cree obligada a declarar un crimen el que los niños se queden en una tal ignorancia de la fe, aparte de que le sería sumamente penoso inculcar lo que se ha postergado en la niñez, pues ya es casi imposible imprimir la fe en la misma médula del alma, de modo que envuelva todas las ramificaciones de los conceptos y facultades humanas, todos los ámbitos del querer y aspirar. Por eso también, cuando el patriarca (en el *Natán*) oye que el judío ha

educado a la niña no en su fe,
sino más bien en ninguna
y de Dios ni más ni menos enseñado
que lo que la razón exige,

es cuando su indignación llega al colmo y declara al judío reo por ello de

ser quemado
tres veces! ¿Qué? ¿Dejar crecer a un niño
sin fe alguna? ¿Cómo? ¿En absoluto
el gran deber de creer nunca enseñarle?

¡Eso es maligno!

Y es que hay muchas más posibilidades de / convertir a alguien siquiera a la fe de otra Iglesia, si su entendimiento está acostumbrado desde la juventud al deber de creer, que ganar para la fe y la sumisión a las creencias exigidas por una Iglesia a aquél cuya imaginación está libre de sus imágenes, y su entendimiento de sus ataduras.

Aquí son pertinentes dos observaciones más: [la primera es que,] si bien hay que aceptar la fe del país para convertirse en ciudadano de un Estado cristiano, no vale la inversa -que un prosélito [de esa fe] sea ya por ello ciudadano del Estado- , como es natural, dado que la Iglesia tiene mayor extensión que el Estado, mientras que éste reclama derechos independientes en cada lugar. (¿Cuál fue el caso entre los hebreos de los ‘*proselyti portae*’ [extranjeros de otra fe]?)

Segunda: El objeto del contrato que subyace a una Iglesia consiste en la fe y las creencias. En la Iglesia protestante la libertad a este respecto, sobre todo en los últimos tiempos, es mucho mayor que en la católica, hasta el punto de no admitir comparación; pero ambas sostienen enérgicamente los derechos que dimanen de este contrato. En la Iglesia católica se guarda la creencia incluso literalmente; en cambio en la Iglesia protestante es sabido que la fe de los teólogos más sabios y rectos no es de ningún modo la misma que han suscrito o jurado en los Libros simbólicos ¹ ; en cuanto a los otros funcionarios del Estado civil, lo que ocurre casi siempre es que apenas conocen las doctrinas de los Libros simbólicos, pese a que también ellos tienen que suscribirlas; quien, por ejemplo, no comparta la doctrina del bautismo profesada por la Iglesia o piense de un modo radicalmente distinto los principales dogmas del protestantismo, no será llamado a responder ante nadie, por más que lo haya escrito o hecho público de otro modo; pero si quisiera ser consecuente y no hacer bautizar a su hijo, o no profesar los Libros simbólicos al tomar posesión de un cargo, entonces la Iglesia, pese a

¹ Cfr. *infra*, pg. 331.

no haber interpuesto protesta alguna por sus creencias, reclamará contra las consecuencias que derivan naturalmente de ellas y hará valer sus derechos.

* Por lo que respecta al contrato mismo en que se basan los derechos de la Iglesia misma, [notemos lo siguiente:] podría ser que los primeros derechos de los soberanos se basen en los derechos del conquistador, que dejó con vida a los vencidos bajo condición de su obediencia, contrato originario del vencedor con los vencidos en el que podrían / basarse los derechos de los descendientes de esos soberanos, quienes por consiguiente ya no los detentarían por derecho de conquista, sino por derecho sucesorio, así como la voluntad del individuo se sometería, al igual que en el contrato primero, a la voluntad del soberano; aquí no nos interesa ni defender ni refutar esta teoría, pero de lo que no cabe duda -sea cual sea el origen de la sociedad civil y de los derechos de sus señores y legisladores- es que pertenece a la propia naturaleza de la sociedad civil el que los derechos individuales se hayan convertido en derechos del Estado y que éste se halle obligado a sostener mis derechos como suyos y a protegerlos. En cambio, cuando pasamos a los derechos de la Iglesia como Estado, no cabe duda de que, al menos en sus comienzos, su contrato y sus derechos se basaban exclusivamente en el libre consentimiento de todos los individuos. En este Estado la voluntad general, es decir la mayoría de votos, se expresa como leyes de fe, y la sociedad se une para proteger esta fe[:] uno para todos, todos para uno; en cuanto a la organización y orden de la asamblea general en la que se hacen las leyes, así como en orden a protegerlas -protección requerida sobre todo para la enseñanza de todo tipo y para el culto- , el Estado eclesiástico requiere funcionarios y los ha dispuesto. Ahora bien, por lo que respecta a [este segundo] punto, el acuerdo de todos en una misma fe, es cosa muy distinta pensar que el contrato de la Iglesia deriva su acuerdo de la coincidencia espontánea de la fe de todos, de modo que la fe general no sea sino la expresión de la fe de todos, o pensar que ésta también pueda ser fijada en parte por mayoría de votos y se acepte tal posibilidad. Este segundo principio ha sido aceptado solemnemente por la Iglesia

* Contrato de la Iglesia
representación, el ciudadano activo en la doctrina

católica, toda vez que las asambleas de la Iglesia han recibido el poder supremo de decidir en última instancia cuál es la fe de la Iglesia, estando la respectiva minoría absolutamente obligada a someterse a la mayoría. Los miembros de tal asamblea son en parte representantes de sus greyes, en parte sobre todo funcionarios de la Iglesia. Ciertamente se supone que es en / calidad de representantes como tienen plenos poderes; pero hace tiempo que el pueblo ha perdido el derecho, que tuvo durante varios siglos, de elegir por sí mismo sus representantes y funcionarios. Así que los funcionarios de la Iglesia -que a su vez son nombrados por funcionarios o, en parte, por un cuerpo que tampoco depende del pueblo- constituyen la asamblea de la Iglesia, y su conjunto forma una organización autosuficiente; ellos manejan, determinan y gobiernan la fe del pueblo, de los laicos, si en que a éstos les esté ya permitida ni la menor intervención en ello. Como la Iglesia no se ocupa de la persona y la propiedad -que pueden ser protegidos con violencia- , sino de las creencias y la fe, va derechamente contra la naturaleza de las creencias someter al voto de la mayoría lo que es propio, individual; y lo que es posible en el contrato civil -someter la voluntad propia a la voluntad general, haciendo de ésta la ley para uno mismo- es totalmente inadecuado para producir ese contrato eclesiástico, es decir un contrato sobre la fe; éste es en sí mismo imposible y, si a pesar de eso se acuerda, inválido y nulo.

Si la asamblea se compone de representantes que lo son no sólo nominalmente sino de hecho, es decir, que realmente han sido elegidos por las comunidades mismas, no pueden recibir otros poderes que el de declarar cuál es la fe de la comunidad y qué artículos considera principales, como condiciones que deben ser compartidas por otras comunidades, para unirse con ellas en una Iglesia; otorgarles plenos poderes para determinar según su entender la fe de la comunidad y someterla a la votación mayoritaria conformaría una república representativa, lo que contradice diametralmente al derecho humano de no someter las opiniones propias a una autoridad ajena y pondría a los individuos en la misma situación del contrato recién mencionado, es decir: en una constitución que se podría llamar una pura democracia. Así se propagó, en efecto, la Iglesia de los primeros siglos como

una república representativa, mostrando un llamativo / conflicto entre el principio de la libertad de opinión de cada comunidad singular y sus representantes, cuyo principio era el deber de someterse al voto mayoritario. En efecto, cuando había divisiones -que, como es sabido, nunca faltaron-, ambos partidos apelaban a un Concilio libre y general, esgrimiendo el principio de que es un deber someterse a la mayoría, pues cada parte esperaba conseguirla gracias a sus acertados argumentos, su elocuencia y, sobre todo, sus intrigas, junto con el apoyo del poder; a continuación la facción victoriosa exigía la aplicación de este principio y la sumisión de la minoría, mientras que ésta se solía refugiar en el otro principio y clamaba contra la violencia que se trataba de infligir a su libre convicción. Con mucha frecuencia se formaron alianzas ocasionales para conseguir un fin concreto, constituyendo una sola persona moral, con lo que las resoluciones de la asamblea ya no pueden valer como decisiones de una mayoría libre, sino como la victoria de una facción que, para lograr su objetivo, se permitía el engaño y violencias de todo género, maltratando espantosamente a la parte vencida a fuer de rebeldes; una asamblea así de santos padres fue llamada por sus adversarios una banda de forajidos, y el único reparo que le pone Mosheim (*[Institutionum] Historiae ecclesasticae [...libri quatuor ... ,] saectio 5, pars 2, cap. 5[, & XIV]*) a esta dura expresión es que no se les haya aplicado también a algunas otras asambleas de la Iglesia que hicieron los mismos méritos para ganarse ese título.

Pero desde que los laicos han perdido también el derecho de ser siquiera representados en lo que toca a su fe, desde que los obispos y dignatarios de la Iglesia cristiana son meros funcionarios, la consecuencia es que las leyes de la fe las hacen sus gobernantes y al pueblo le puede dar bastante lo mismo -aunque no a los obispos- que su autoridad religiosa y juez sea una sola persona (el Papa) o un conjunto de personas independientes de él, que la constitución clerical sea una monarquía o una aristocracia -en ambos casos sus derechos son los mismos: igual a cero-. No vale la pena gastar una sola palabra en discutir la legitimidad de un gobierno así, de una constitución de este tipo en cosas de fe; sería inútil del todo.

HGW 1.330 / El principio fundamental de la Iglesia protestante es que su contrato se base en un acuerdo general de todos sus miembros, que a nadie se le pueda exigir que se comprometa en un contrato eclesiástico cuya condición fuera la sumisión de su fe a una mayoría de votos. Ciertamente Lutero, al comienzo de su gran empresa, ha apelado a una libre asamblea general de la Iglesia; pero es que sólo más tarde se encontró el gran principio de la libertad protestante, el palladium de su Iglesia, cuando se rechazó la participación, la comparecencia en un concilio, no porque se podía saber de antemano que se iba a perder la propia causa, sino porque contradice a la naturaleza de las creencias religiosas que decida sobre ellas el voto mayoritario, pues a cada uno le asiste el derecho de acordar por sí mismo cuál es su fe. Por tanto la fe de cada protestante tiene que ser su fe porque es su fe, no porque sea la fe de su Iglesia; uno es miembro de la Iglesia protestante, porque ha entrado voluntariamente en ella y voluntariamente sigue en ella; todos los derechos de la Iglesia sobre él se basan exclusivamente en que su fe personal es también la de la Iglesia.

No se le puede reprochar a la Iglesia protestante ninguna injusticia, cuando, después de trazar su código de leyes, su constitución en materia de fe se mantuvo fiel en todos sus actos a este principio de su puro Derecho eclesiástico con firmeza inmovible. Pero los maestros que la fundaron y los funcionarios que se dio -y de los que se tratará más adelante- a veces se vieron tentados a no tenerse por meros representantes de sus comunidades - obrando como quien sólo ha recibido el encargo de explicar la voluntad comunitaria- sino a considerar que tenían poderes más amplios y que las comunidades dejaban en sus manos decidir entre ellos cuál es la fe de la Iglesia; así se manifiesta en el hecho de que muchísimas cláusulas en los Libros simbólicos de la Iglesia protestante están tan cargadas de sutilezas que no pueden ser consideradas como creencia avalada por todo el pueblo, sino que son obra de teólogos puntillosos; por la historia / del origen de estos escritos y de su aceptación como norma de fe se sabe también que la mayoría de las veces la cosa se ha tratado exclusivamente entre teólogos; sólo tomaron parte en ello aquellos laicos imprescindibles como detentadores del poder para investir estos Libros de suficiente autoridad y

garantizarla. Dos circunstancias se pueden aducir aquí en favor de los teólogos: que se vieron obligados a dar a los Libros simbólicos una forma más docta, precisando con fineza algunas de sus doctrinas para satisfacción de sus mismos fieles, ya que con esas armas luchaba la Iglesia católica; y que la parte menos docta de la Iglesia les podía dejar esa elaboración de las doctrinas de su fe, sin por eso cederles nada de sus inalterables derechos. Con todo siempre se podrá objetar que los teólogos podrían haber guardado para sus libros sus doctos argumentos, sus distinciones sutiles, sin que por eso hubiera quedado perjudicada la causa de su Iglesia; a fin de cuentas se trataba sobre todo de la legitimación de su fe [de teólogos], mientras que la del pueblo no puede ser legitimada por razones que él no conoce; con una forma más sencilla, ciertamente los Libros simbólicos no habrían presentado un filo tan polémico en todas direcciones; pero habrían disfrutado más del respeto de una norma de fe reconocida por la sabiduría popular como su fe según el principio solemne de la Iglesia protestante; y esto tanto más, por cuanto las armas que un tiempo prestan excelentes servicios luego se hacen inservibles, que es lo que ha ocurrido con la forma docta de los Libros simbólicos, cuya argumentación no es para el pueblo, sino sólo para los doctos, y ya se ha hecho inservible; y es que tampoco los teólogos actuales buscan ya su legitimación en ella, de modo que, si el pueblo nunca necesitó esas armas, actualmente también los doctos las desprecian.

También se puede aducir para justificar a los teólogos -los cuales determinan lo que es la fe del pueblo, sólo que sin éste- que en los Libros simbólicos posteriores que contienen la fe de la Iglesia protestante ¹ no han hecho más que interpretar la norma de fe que el pueblo mismo había aceptado, oficio interpretativo que ha podido serles transferido sin perjuicio de los derechos de la fe popular. Y / es cierto que no hay nada que objetar en este oficio, si los pasajes aducidos de la norma de fe sólo pudieran tener un sentido; pero cuando una doctrina es susceptible de dos o más interpretaciones y sólo una ha sido aceptada por los teólogos, o cuando de

¹ Los libros específicos de la fe luterana son la *Confesión de Augsburgo*, la *Apología de la Confesión*, los *Artículos de Smalkalda*, el escrito *De la potestad del Papa*, el *pequeño* y el *gran Catecismo de Lutero* y la *Fórmula de la Concordia*, además de los tres *Credos de la Iglesia antigua* (el de los apóstoles, el de Nicea y el atanasiano).

una proposición han extraído con impecable lógica consecuencias que a continuación han sido presentadas como doctrinas de la Iglesia, entonces han obrado por su propia cuenta; y es que, para saber cuál de las dos interpretaciones posibles corresponde al sentido que le da la Iglesia, primero habría que preguntárselo a ella; lo mismo vale de las consecuencias, pues hay un canon crítico correcto -ciertamente poco observado muchas veces, especialmente en casos de conflicto- : que no se puede suponer, por estrictamente que se deriven ciertas consecuencias de un sistema, que quien lo profese tenga también que profesarlas.

En cosas de fe no hay propiamente contrato social; es posible asociarse para respetar la fe de los otros, o los derechos de propiedad, pero honrar el derecho del otro a ser libre en lo que toca a su fe es propiamente un deber civil; uno no puede obligarse, y aún menos obligar a los propios descendientes, a querer creer algo -pues a fin de cuentas todo contrato se basa en la voluntad, pero no se puede querer creer en algo- , y la fe de la Iglesia tiene que ser en el sentido más estricto una fe general de esta Iglesia, es decir, de todos sus individuos. * Cuando una sociedad humana, cuando uno o varios Estados, como [lo es también] una Iglesia, contrae un acuerdo con otra sociedad, que en este sentido es otro Estado -aparte de que ya se hallen relacionadas en otros aspectos- , o con miembros de su Estado, lo menos que se puede decir de ella es que ha obrado imprudentemente; y es que ha ligado a la fe, es decir, a algo mutable la condición bajo la que el otro tiene que cumplir su parte del acuerdo; la forma misma del contrato le ha puesto en peligro de renunciar al primer y sacratísimo derecho que tiene todo individuo y toda sociedad a cambiar de opinión, si es que realmente le importa mucho que el otro cumpla con su deber; o bien cambia de fe, y entonces desaparece la obligación del otro, que sólo dependía de esta condición. / Ciertamente el Estado [civil] y la Iglesia se las arreglan enseguida con los miembros de sus respectivos Estados, cuando éstos cambian en masa su fe, pues los burgueses y campesinos siguen pagando las mismas gabelas, rentas, diezmos y otra infinitas minucias que pagaban a la Iglesia católica; estas contribuciones son necesarias para el culto de la

* contrato con el Estado

Iglesia actual -que también requiere dinero para su instalación y mantenimiento- ; a fin de cuentas hacerle regalos a una Iglesia o concederle derechos [a perpetuidad] sería como si alguien quisiera embellecer un paraje a la orilla de un río bajo la condición de que sigan siempre ahí las mismas ondas que ahora lo bañan. En cualquier caso seguir pagando cirios para este altar en el que ya no arden ni se usan, seguir apoquinando a este monasterio en el que ya no hay ni prelado ni monjes, así como otras infinitas contribuciones y ‘onera’, cuando todo ello propiamente se destinaba al culto y la fe católicos, [es algo que], una vez que desaparecen éstos, arrastra sin remisión en su caída los derechos correspondientes; y cuando los impuestos que hay que pagar a la nueva Iglesia se cobran por el mismo monto y supuestamente con los mismos derechos que en la Iglesia anterior, lo menos que se puede decir es que se ha mantenido una gran e injusta desigualdad entre las cargas de los miembros de una misma Iglesia. Se pretende que la obligación de los contribuyentes, pecheros y siervos se siga manteniendo en calidad de súbditos de esta abadía, monasterio, parroquia, de la que dimanaba la obligatoriedad de esos pagos, pues la nueva Iglesia ha entrado en posesión de todos los bienes y derechos de la Iglesia antigua, incluidos éstos; pero esa obligación no era debida a los individuos ni, menos aún, a los edificios de esa abadía, etc., sino a ellos como miembros, como funcionarios de la Iglesia católica, es decir, a la Iglesia católica misma; ahora bien, como los contribuyentes ya no pertenecen a ella, como la Iglesia católica ha desaparecido de ese lugar, deberían haber decaído con ella asimismo los derechos que de ella dimanaban y a ella vinculaban.

Y si, por ejemplo, en ese país reformado hubieran quedado católicos, ¿sería justo exigirles las mismas contribuciones? El Estado ¿tendría derecho a exigirlos? A éste ya le pagan otros impuestos en calidad de ciudadanos, estas gabelas eclesiásticas nunca le pertenecieron. ¿[Podría exigirlos] la nueva Iglesia? Los [católicos] / responderán con razón que sólo estaban obligados a la anterior y que tampoco pueden tributar nada a la nueva, pues no pertenecen a ella. Un caso semejante es el de muchos países católicos, por ejemplo los países austriacos, que ha generado bastantes disputas y situaciones embarazosas, especialmente desde los Edictos de tolerancia de[l

emperador] José [II]. ¿Están obligados los que no son católicos a seguir pagando las mismas gabelas que antes pagaban a la Iglesia, las mismas tasas por bautismo, confesión, mantenimiento de las diversas partidas del culto católico con que antes estaban obligados a contribuir? No, dicen los protestantes, pues ya no pertenecen a la Iglesia católica, y lo que pagaban a ella se lo pagaban. ¡Sí!, dicen los católicos; podrán pertenecer a la Iglesia que quieran, pero siguen obligados a pagar lo mismo a esta parroquia, a este convento. Aquí los protestantes argumentan con principios opuestos a los que su Iglesia aplica en su seno, y los católicos con esos mismos que proclama hacia dentro la Iglesia protestante.

Las mismas incomodidades se generan cuando una Iglesia con una determinada fe entra en acuerdos con otros Estados; cuando, como tal, quiere imponer una obligación a la otra parte contrayente, la obliga ya a algo que ella misma tiene el derecho de cambiar, a la vez que exige al otro que no lo cambie. Así los protestantes han pagado con mucha sangre la libertad de su fe y de su culto en la Constitución imperial; pero según los términos de todos los tratados de paz los soberanos católicos han asumido frente a la Iglesia evangélica y [la] reformada el deber de [respetar] su culto, su propiedad. Ahora bien, las Iglesias protestantes han proclamado solemnemente en sus confesiones y profesiones de fe qué es lo esencial en ellas. Y como los referidos acuerdos con las Iglesias han sido hechos en calidad de su concreta profesión de fe, creo que ha sido [el teólogo protestante Johann R. A.] Piderit el que, para indignación de los protestantes, ha argumentado hace algunos años del siguiente modo: la fe protestante [ya no] es la misma, como se desprende de la comparación de los escritos de los representantes de su Iglesia, los más famosos teólogos, con sus Libros simbólicos; por consiguiente los [protestantes] ya no pueden exigir los derechos que los católicos les han garantizado en los tratados de paz, ya que el acuerdo se ha contraído con las Iglesias / conforme a su declaración de una determinada fe; y si los protestantes quieren seguir sosteniendo la validez de los mismos derechos, tienen que conservar la fe de la Iglesia, renunciar a su derecho a cambiarla y revocar los cambios introducidos. Esta argumentación, por lo demás rigurosa, sería imposible, si

los protestantes no hubieran dado la impresión de maniatar la libertad de mejorar su fe -una libertad que ningún acuerdo puede hipotecar- , si los soberanos que firmaron los tratados de paz, en vez de acordarlos en su calidad de jefes de sus Iglesias, o de miembros de ellas -con la asistencia de teólogos, siempre a su disposición y encantados de sentirse tan importantes- lo hubieran hecho como soberanos, es decir, como jefes de Estado, no por sus Iglesias sino por sus Estados. La libertad de religión y la fidelidad a la propia fe es un derecho que debe ser protegido en cada uno como ciudadano antes de considerarlo como fiel de una iglesia, y el soberano tiene el deber de garantizárselo como soberano a sus súbditos; y ningún derecho más divino podrían haber reclamado los soberanos [protestantes] como deber de la otra parte, aunque -¡por desgracia!- sólo lo consiguieran vencéndola; y así como el tenor actual de los tratados otorga legalmente también a la Iglesia reformada y [a la] luterana el libre ejercicio de su religión en todo el Imperio [Romano-]Germánico, habría sido más correcto declarar que los soberanos católicos se comprometen a no tratar de perturbar y perjudicar la libertad de religión en los Estados de Brandemburgo, Sajonia, etc. -habría dado lo mismo decir la Iglesia de Brandemburgo, la sajona, pues esto significa un Estado en cuanto se adhiere a una fe, sea cual sea ésta- ; y así, después de siglos de barbarie y años caracterizados por los ríos de sangre vertidos en defensa de este derecho a la propia fe, se habría disfrutado de ver reconocido nítida, explícita y solemnemente en los acuerdos internacionales un artículo fundamental del contrato social, un derecho humano irrenunciable por el hecho de incorporarse a cualquier tipo de sociedad que sea. / En una época reciente han surgido grandes hombres penetrados del noble sentimiento del derecho de cada uno -y por tanto de todos, es decir, de la Iglesia- a tener una fe más depurada, a seguir progresando en sus creencias; a la vez percibían cuánto se ha cedido de este derecho en los tratados de la Iglesia con Estados ajenos a ella que se atiene a los Libros simbólicos, y en qué incongruencias con ese eterno derecho incurre el Estado eclesiástico cuando, creyendo que su propio contrato estatal se basa en ciertas fórmulas de fe, considera su deber conservar celosamente la fe en esa literalidad; esos grandes hombres han reivindicado

para el concepto de “protestante” el sentido de un individuo o una Iglesia que, lejos de atarse a ciertas normas inmutables de su fe, protesta contra toda autoridad en materia de fe, contra cualesquiera obligaciones que contradigan a aquel sagrado derecho; y si la Iglesia se atuviera a esta definición negativa, tendría el mérito de haber apercibido al Estado de un deber que ha solido ignorar, el de proteger la libertad de fe de sus ciudadanos, así como el de haber defendido en lugar del Estado lo que éste descuidó defender.

Cada vez que la Iglesia acuerda con todos o con algunos de sus miembros -o cualquier individuo lo hace con ella- sobre derechos que propiamente sólo radican en el Estado civil, comete injusticia consigo misma o contra miembros individuales de ella. Aunque ello no se sienta de inmediato, más pronto o más tarde tiene que manifestarse; y si un ciudadano pierde derechos civiles al abandonar la Iglesia, en vano exigirá del Estado su restitución, pues éste, descuidando fijar sus derechos, dejó que la Iglesia lo hiciera por él; de modo que ésta se los apropia y defiende como suyos, siendo como era suficiente para sus fines que el derecho universal, la libertad de fe y culto, sólo valiera para un caso singular, el suyo.

Por el contrario, si la formación de una Iglesia en absoluto puede ser vista como un contrato en materia de fe, sino que surge de compartir todos la misma fe espontáneamente como una Iglesia, como una unión por un propósito, bien puede ser este propósito la protección y conservación de esta fe, la regulación de un culto adecuado a ella y el cultivo en sus miembros de cualidades adecuadas al ideal de perfección propio de esa Iglesia.

HGW 1.337 / En lo que toca a la protección y conservación de la fe -es decir, protección de la fe y del libre ejercicio del culto, así como de la observancia de otras disposiciones- ésta es propiamente una obligación del Estado, y esa protección, esa garantía se incluye necesariamente en el contrato social; sólo en un Estado mal organizado o, como queda dicho, en un Estado ignaro de este deber, que no ha vindicado este derecho de protección, puede ocurrir que sus ciudadanos, o una parte de ellos, puedan verse obligados a defender este derecho suyo por la fuerza, o privados de él. En esta situación

se vieron los protestantes; y los soberanos que tuvieron el valor de alzar la voz por el derecho de sus súbditos al libre ejercicio de la religión, luchando valerosamente contra otra parte del poder estatal, no hicieron sino cumplir con su deber de soberanos, aunque ya hemos hablado de los inconvenientes que trajo consigo el que firmaran la paz y los acuerdos ya no como soberanos, sino como miembros o jefes de una Iglesia.

Dado, pues, que la Iglesia no puede proteger su fe contra la violencia estatal, lo único que puede hacer es proteger esa [fe] contra sí misma y sostenerla.

Si la fe de cuya protección se trata es vista como una fe general de la que difiere, en todo o en parte, algún individuo que otro, éste tal ya no sería, en consecuencia, miembro de la Iglesia y estaría privado de sus beneficios, a la vez que la Iglesia habría perdido sus derechos sobre él; si ésta, en cambio, mantuviera su derecho sobre él obligándolo a dejarse adoctrinar por ella, obedecer sus preceptos sobre lo que debe y no debe hacer, este derecho sólo podría estar basado en que el individuo, al acordar el contrato con la Iglesia, se hubiera obligado para casos futuros a dejar la determinación de la verdadera fe en manos del voto mayoritario o de los representantes de la Iglesia, dejándose guiar en esto por ella; pero tal [contrato] implicaría atribuir a la Iglesia una especie de infalibilidad, cuando protestar contra una autoridad de ese tipo es el deber supremo de un verdadero protestante -el disidente se encontraría aquí en el caso de un transgresor de las leyes civiles, cuyos mandatarios le obligan a respetarlas- ; pero es imposible un contrato eclesiástico de esa naturaleza: la Iglesia sólo puede hacer valer su fe, sus leyes por así decirlo, con quien las acepta voluntariamente, con quien libremente cree y vive según ella. Sólo queda el caso de que el / derecho de la Iglesia se basara en proteger contra un individuo la fe que él mismo ha profesado antes, la fe general de la Iglesia, no por ser fe de la Iglesia, sino por haberlo sido de este individuo; el disidente no se encuentra en el mismo caso del derrochador, cuyo restante patrimonio es administrado y controlado por el Estado -aquí el Estado no protege tanto el derecho del derrochador contra él mismo como el derecho de los presuntos herederos o de la comunidad que, si no, tendría que

hacerse cargo de él- ; el caso del disidente de la Iglesia es más bien el del loco, a quien el Estado tiene que proteger, entre otras razones de peso, porque ya no puede hacer valer por sí mismo su derecho a un entendimiento sano, ni se puede considerar que ha renunciado a él, así que son los parientes o el Estado quienes devuelven su situación a la normalidad[. E]s de un modo análogo a éste como la Iglesia quiere hacer valer el derecho de cada uno a la fe eclesiástica; pero ambos casos son distintos, pues depende de cada uno el que quiera reivindicar o no ese derecho, en absoluto se puede considerar -como en el caso del loco- irrenunciable el uso de su derecho a una determinada fe y que la Iglesia deba hacerle disfrutar de él ‘nolentem volentem’; todos deben ser tratados como el Estado trata al adulto, cuyo arbitrio es el que decide hacer valer un derecho o no hacerlo. Estos principios marcan los límites a la obligación de la Iglesia de proteger su fe dentro de ella misma.

No se trata de un deber de la Iglesia que proceda del derecho de alguien -el cual simplemente debería ser puesto en posesión de ese derecho-, sino sólo de un deber que ella misma se impone; tan convencida está de la importancia de sus doctrinas para la humanidad, tan llena de un celo desbordante por hacerla feliz con ellas. Lo que sí puede hacer es proveer para que cualquiera de sus posibles beneficiarios llegue a estar en condiciones de conocer es[os beneficios]; en tal caso debe quedar encomendado al arbitrio de cada uno que aproveche esa oportunidad - aplicar la imposición o el castigo sería pretender imponer el bien con violencia, como los españoles en América o Carlomagno en Sajonia-. Y es verdad que en algunos / países protestantes se llama ante el juez a quienes faltan al culto y a la Cena, y se les castiga si siguen reincidiendo; es verdad que, aunque nadie debería ser obligado a dejar su fe [católica anterior], en algunos países con Estado e Iglesia reformados se conmina a asistir a la predicación de la nueva doctrina para hacerse un juicio propio de ella; es verdad que, al parecer, en algunos sitios los judíos -de quienes hasta ahora nadie se ha ocupado mucho- tienen que asistir de vez en cuando al culto protestante, siquiera por representantes; pero, aun así, la Iglesia protestante se ha atenido bastante a los límites [antes] indicados, mientras

que, por el contrario, el aspecto más odiado de la historia de los países católicos es cómo y con qué principios los disidentes han sido tratados como rebeldes contra la Iglesia -cuya fe determinada por voto mayoritario o por la mera fuerza tiene que ser ley para todos y cada uno- , como rebeldes contra la divinidad -cuya judicatura ha usurpado la Iglesia- , equiparando por completo en este caso el contrato eclesiástico con el contrato civil y los derechos del Estado eclesiástico con los del Estado civil.

Por supuesto que puede haber un acuerdo sobre estas provisiones, es decir, que se puede dejar al parecer del voto mayoritario, de representantes o del soberano cómo organizar estas medidas, cómo examinar los maestros del pueblo y nombrarlos. En cambio ni siquiera cabe la pregunta de si esta Iglesia puede tener potestad sobre un funcionario al que ha nombrado, pero que se aleja, junto con su comunidad, de la doctrina eclesiástica y reniega de la Iglesia; y es que esta comunidad constituye ahora una nueva Iglesia de por sí, sobre la cual ninguna otra Iglesia puede tener el más mínimo poder, pues el poder estatal sólo se le atribuye dentro de sus propios límites; lo más que esta Iglesia, o eventualmente el Estado, pueden exigir de la nueva comunidad es la declaración de que se ha separado de aquélla, en ningún caso una justificación ante ellos; pongamos que la antigua Iglesia no quiere reconocer esta separación y pide ayuda al Estado para impedirla -una ayuda que siempre tiene a mano, pues, si se llama la Iglesia dominante es porque / ejerce los derechos del Estado en beneficio propio- , pues bien, el Estado tendría el deber indeclinable de proteger la libertad de fe y culto de la nueva Iglesia. Otra cuestión -que en tiempos recientes ha suscitado un amplio interés- es si los dirigentes de la Iglesia, cuando un predicador les suscita sospechas, pueden privarle del cargo y el sustento. Es totalmente consecuente su afirmación de que están obligados a proteger la fe de la Iglesia y a velar por que sea ésta la que se enseñe, luego no vale como funcionario quien enseña otra. Claro que en la Iglesia católica ni se discute este derecho de la Iglesia; en cambio en la Iglesia protestante muchos argumentan en contra que sería infinitamente más honroso para la Iglesia si hiciera de la virtud y la verdad el único fin de sus disposiciones -y que va contra la naturaleza de ambas querer vincularlas a determinadas profesiones

de fe, y que en las almas de quienes lo han pretendido y de los que siguen sosteniéndolo jamás ha penetrado ni un rayo de lo que se llama verdad- ; si virtud y verdad constituyeran el fin que persiguen una Iglesia y sus dignatarios, así como los del Estado, nunca ocurriría que molestaran a un hombre recto, trabajador, celoso del bien y la moralidad de su comunidad, pero que no se atiene del todo a los conceptos que enseña su Iglesia; les daría vergüenza no poder llevarse bien con él[. L]o más que podrían hacer es recomendarle que les imitara en el buen sentido, o sea, en el miramiento con las opiniones de otros; y si fuera digno de dignatarios así, eclesiásticos o civiles, o ellos de él, ni siquiera haría falta este consejo.

El medio más efectivo, y por eso muy empleado, de proteger la fe de la Iglesia consiste en desterrar la posibilidad de que sus fieles cayeran en la duda o se toparan con otras doctrinas. En cuanto a las dudas internas, o sea en los fieles mismos, que procedieran de la propia actividad del entendimiento y de la razón, ya se ha procurado suficientemente prevenirlas con diversos recursos: haciendo que el alma infantil reciba de la Iglesia las primeras impresiones, que conservan de por vida cierto poder sobre los seres humanos, armando las doctrinas de la Iglesia con todos los horrores de la imaginación -capaces, como ciertos brujos a los que se cree capaces de paralizar el uso de las fuerzas corporales, de inhibir todas las fuerzas del alma o de forzarlas a guiarse únicamente por esas imágenes- , a lo que hay que añadir el escaso cultivo de estas fuerzas por sí mismas, el total aislamiento del conocimiento de las doctrinas eclesiásticas en una tremenda majestad, despreciando por completo el parecido, la mezcla con otras doctrinas, la dependencia de otras leyes, un aislamiento como el de dos caminos hacia distintos puntos cardinales, que nunca se encuentran: si en uno de ellos - el de los asuntos domésticos, las ciencias, las bellas artes- se nos presenta un hombre del más profundo y ágil entendimiento, de la mayor sutileza y sensibilidad, ya no se le reconocerá, nada de eso se percibirá en él, cuando se le encuentre en el camino de la Iglesia. En cuanto al exterior, la posibilidad de un cambio de fe es excluida por una estricta censura, prohibición de libros, etc., impidiendo el debate de creencias ajenas en conversaciones, cátedras o púlpitos, dado que la Iglesia debe velar

por la fe que es propiedad de cada uno, y esta propiedad resulta dañada si las propias dudas o las razones de otros pudieran arrebatársela al creyente. Toda Iglesia presenta su propia fe como el 'non plus ultra' de toda verdad y parte de este principio -el de que la fe se puede embolsar en el cerebro como si fuera dinero, y es también como en realidad se negocia con ella, pues, según afirma cualquier Iglesia, nada es más fácil que encontrar la verdad, basta con embolsarse en el cerebro su catecismo- y no se le aplica eso de que

sólo en la seriedad que lleva airosa la fatiga
susurra la verdad de manantial recóndito,¹

sino que oferta [su fe] en el mercado. El caudal de la verdad eclesiástica atruena calles y callejas, cualquiera puede llenarse el cerebro con su agua.²

* Sus aguadores son los maestros de la Iglesia, que, por ser sus funcionarios, se llaman a sí mismos servidores de la palabra divina: [de la palabra,] porque su ciencia no brota de lo más íntimo de su vida, porque son palabras que les sobrevivieron; servidores, porque no son señores, no son legisladores, sino que obedecen a una voluntad ajena.

El modo mismo del culto es tan poco susceptible de contrato social como lo es la fe; y es que, si el culto / se entiende en el sentido propio del término -como ciertas acciones que supuestamente representan deberes inmediatos para con Dios, sin que se puedan derivar de otros deberes con uno mismo o con otros- no puede haber otra razón de su obligatoriedad que el reconocimiento voluntario de ese deber, y de ningún modo se puede dejar en manos de un voto mayoritario la convicción de que algo responde a ese deber; ahora bien, en orden a disponer el ejercicio de este deber reconocido universalmente sí que puede acordarse un contrato recíproco, dejarlo en manos de la mayoría -como sería el caso en una constitución democrática de la Iglesia- o encargarlo a un gobierno en el caso de una Iglesia monárquica o aristocrática.

¹ Schiller, *El ideal y la vida*. Hegel leyó este poema con el título *El reino de las sombras*, en la versión que se publicó en *Las Horas* (1795), revista publicada por Schiller de obligada lectura para los amigos de Tübinga.

² A partir de aquí el manuscrito sigue con otra tinta y otra caligrafía, lo que sugiere una interrupción a partir del 2 de noviembre.

* a 2 de Noviembre

Todas estas funciones se hallan reunidas de ordinario y de un modo muy natural en el clero [protestante], cuyos miembros no son sólo maestros libres de la verdad eclesiástica sino a la vez funcionarios, a quienes está confiado el deber que incumbe a la Iglesia de proteger su fe; lo mismo vale de los sacerdotes, que por una parte elevan a la divinidad en nombre del pueblo las oraciones, sacrificios, etc. mediante los cuales se espera poder conseguir el favor divino, mientras por la otra guían al pueblo y se ponen a su cabeza. Aparte de esto corresponde también a su principal ministerio fomentar tanto mediante la doctrina dogmática de la Iglesia como por su moral y por su demás vigilancia y advertencias lo que se entiende por piedad, temor de Dios; algo que en cada Iglesia no puede sino tener otro tono y otros rasgos.

* Lo que más cambió con la difusión del cristianismo fue el modo de fomentar la moralidad. Al pasar la Iglesia de ser una sociedad privada a constituirse en Estado, lo que era un asunto privado se convirtió en cuestión de Estado y lo que por naturaleza es, y era, cosa del libre arbitrio, se ha convertido en deber -del que, por cierto, se ha derivado en parte un Derecho público de la Iglesia- ; la Iglesia ha establecido los principios de la moralidad, indicando a la vez los medios para apropiarse estos principios y estableciendo en particular bajo el nombre de casuística una prolija ciencia sobre su aplicación a casos particulares.

El sistema moral de la Iglesia presenta como un rasgo dominante que se basa en la religión y en nuestra dependencia de la divinidad; el fundamento sobre el que se erige no es un hecho de nuestro Espíritu, una sentencia que / pudiera derivarse de nuestra conciencia, sino algo aprendido, y la moral, por tanto, no es una ciencia autónoma, independiente, con principios propios; de modo que la esencia de la moralidad no se basa en la libertad, no hay autonomía de la voluntad.

Se parte del conocimiento histórico; ya se hallan prescritos los sentimientos y el estado de ánimo que debe producir -agradecimiento y temor- para mantenernos fieles a nuestros deberes, deberes cuyo criterio es el beneplácito divino; éste es conocido en el caso de algunos deberes,

* Qué forma debe cobrar la moral en una Iglesia.

mientras que en el de otros debe ser deducido artificiosamente. Este arte calculatorio se ha extendido tanto y con él la multitud de deberes ha crecido de tal modo hasta el infinito que apenas queda ya algo a lo que optar por cuenta propia; y lo que de suyo no está directamente mandado o prohibido como deber, se vuelve importante sin resto alguno en la ascética, la cual no deja pasar sin control ningún pensamiento, ninguna acción, ninguna mirada espontánea, ningún placer sea del tipo que sea, alegría, amor, amistad, amabilidad, sino que se apodera de cada impulso del alma, cada asociación mental, cada pensamiento fugaz que pase un segundo por la cabeza, cada sensación de bienestar, y calcula los deberes mediante una deducción semejante a la que enseña el sistema del eudaimonismo -[incluso] sabe deducir un peligro mediante una larga cadena de deducciones-. La acética prescribe también una larga serie de ejercicios que debe atravesar el alma y es una prolija ciencia táctica que enseña a maniobrar artificiosa y regularmente contra todos los enemigos de la piedad que alberga el ser humano en su pecho -o en que se le pueden convertir cualquier situación, cualquier opinión-, y desde luego contra el invisible enemigo infernal.

Así que ciertamente es muy difícil para el no iniciado juzgar en cada caso cómo se debe obrar, pues, dada la multitud de reglas morales y preventivas, es fácil que entren en colisión en la cosa más sencilla y se precisa una sagacidad bien ejercitada para resolver bien casos tan complicados, mientras que el sentido común, que para nada ha pensado en todas estas precauciones, suele adoptar espontáneamente un modo de actuar más correcto que el de los más doctos casuistas, sin por eso -como suele pasar con ellos- omitir una buena acción por miedo al posible, y aun remoto, riesgo de pecado derivable de ella. En todas estas reglas de la moral y de la prudencia se ha venido actuando 'a priori', es decir, / basándose en la letra muerta; sobre ella se ha construido un sistema de cómo debe actuar y sentir el ser humano, cómo debe reaccionar a estas o aquella supuestas verdades, otorgándose a la memoria el poder de legislar sobre todas las fuerzas del alma, incluso las más nobles. Alguien a quien no se le ha entretejido desde su infancia la trama de este sistema y que por lo demás conoce la naturaleza humana gracias al trato con otros y a sus propios

sentimientos, se sentirá en un mundo embrujado, si se le enseña el sistema y se ve obligado a vivir en él; difícilmente reconocerá en el individuo del sistema un ser de su misma especie, más fácil será que encuentre naturales los cuentos de hadas orientales y nuestros libros de caballerías; incluso estaría menos descaminado si quisiera basar en esas ficciones de la fantasía un sistema de Física y en estos engendros modernos una Psicología; y si se postra ante Dios y los hombres como pobre pecador y corrompido ser humano, tampoco vale la pena declararse por ello culpable ante Dios, sí mismo y los demás, dada la corrupción innata de nuestra naturaleza -a fin de cuentas no valemos nada y siempre es un consuelo que tengamos esto en común con todos los otros seres humanos, sea quien sea el que le sirve a uno de referencia para creerse superior-. Pongamos, pues, que alguien ha recorrido todo el proceso prescrito por la Iglesia de conocimientos, sentimientos y estados de ánimo, sin por ello haber avanzado más que otro carente de todo este aparato -como algunos virtuosos entre los paganos supuestamente ciegos-, aunque ha llegado muy lejos en pusilanimidad y cautela, sumisión y obediencia, a la vez que se ha quedado atrás en valentía, decisión, fuerza y otras virtudes -sin las cuales es imposible que se desarrolle lo mejor del individuo y del Estado- o incluso carece de ellas. ¿Qué ha ganado entonces la humanidad con el penoso sistema normativo de la Iglesia? Y la pregunta se hace ya inexcusable, si se piensa que cada una de esas Iglesias alberga una gran masa de hipócritas que ostentan todos esos conocimientos, sentimientos -incluido el lenguaje de la Iglesia-, donde se encuentran en su elemento: ¿qué fuerza se les puede atribuir si, a pesar de haber observado y hecho todo lo que exige la Iglesia, siguen siendo unas malas personas y además unos impostores?

HGW 1.345

/ Esta pretensión de la Iglesia de modelar la mentalidad de la gente le ha sido útil, incluso muy útil, al Estado -o más bien a sus mandatarios, pues lo que ha hecho es destruirlo-, a saber: una dominación, un despotismo que ya lo tiene todo ganado dada la opresión por el clero de cualquier voluntad libre; la Iglesia ha enseñado a despreciar como las heces la libertad burguesa y política, comparada con los bienes celestiales, lo mismo que el disfrute de la vida; y así como la carencia de medios para

satisfacer las necesidades materiales deja sin vida a la parte animal del ser humano, también la privación del disfrute de un espíritu libre, de una razón libre, acarrea la muerte -un estado en el que esa pérdida se siente ya tan poco como poco suspira el cuerpo, una vez muerto, por alimento y bebida. De modo que el esfuerzo de Jesús por dirigir la atención de su nación al espíritu y la convicción en la observancia de sus leyes, que, para ser grata a Dios, tiene que ser viva, [se ha pervertido]: su ‘*complementum*’ de las leyes ha vuelto a convertirse bajo el gobierno de la Iglesia en reglas y ordenamientos, que a su vez requieren nuevos ‘*complementi*’ [sic], y también este intento de la Iglesia ha fracasado, pues el espíritu, la convicción es algo demasiado etéreo como para poder retenerlo en la letra y las fórmulas imperativas o en sentimientos y estados de ánimo impuestos.

De aquí se derivó otra lacra: que estos sentimientos supuestamente propios del camino de perfección, así como las acciones que supuestamente los expresan -cena, confesiones, ciertas colectas con motivo de ellas y durante el servicio divino- son públicas, se ofrecen al Estado eclesiástico o a sus funcionarios -que, por serlo, se supone también que son nuestros amigos-. [Ahora bien,] en esta exposición pública de los progresos en el camino de la piedad a nadie le gusta mucho quedarse atrás, [así que] toma parte en los sentimientos y sus signos -y a esto se reduce todo lo que la Iglesia puede mandar o generar- .

HGW 1.346 / Tampoco nuestras costumbres, en cuanto expresan sentimientos mediante signos externos, se refieren tanto a sentimientos que se tiene realmente como a los que hay que tener, lo mismo que a la muerte de un pariente se está obligado a sentir más de lo que a veces se siente realmente, y los signos externos de este sentimiento no obedecen tanto a lo que se siente de verdad, sino a lo que se debe sentir -incluso hay un acuerdo sobre la intensidad y duración del sentimiento- ; y como esto vale también de nuestra religión pública, v. g. del duelo y ayuno en Cuaresma o del lucimiento y la abundancia por Pascua -y muchas de nuestras costumbres se refieren a regulaciones de los sentimientos a las que se atribuye validez universal- , estamos llenos de usos y costumbres inertes y vacíos; el

sentimiento ha desaparecido de ellos, a la vez que la regla nos lo impone. Nada ha hecho más daño al desarrollo del sentido moral y del conocimiento de la naturaleza del alma humana - a este respecto [véanse] las novelas de un Mariveaux, etc.- que la ascética frailuna y la casuística.

De este modo la Iglesia no sólo ha prescrito un montón de acciones externas con las que directamente veneramos a la divinidad y logramos su favor -en parte sirven también para generar la devoción y dedicación de nuestro espíritu que ella nos impone- , sino que también ha impuesto directamente las leyes sobre cómo pensar, sentir y querer, de modo que los cristianos han retrocedido a donde estaban los judíos; la característica de la religión judía -la servidumbre bajo una ley- reaparece en la Iglesia cristiana, por más que los cristianos se feliciten de haberse liberado de ella; la diferencia consiste en parte en los medios, pues las obligaciones religiosas de los judíos eran además parcialmente coercitivas -cosa que también ocurre en parte en la Iglesia cristiana, pues en algunos sitios aún se quema en la hoguera a quien no cumple con ellas y en todo caso lo corriente es que se le prive de sus derechos civiles- ; el medio principal consiste en influir en la imaginación, lo que propiamente vale también de los judíos, sólo que con otras imágenes, pues entre los cristianos se trata sobre todo de

fuego aterrador dispuesto en altas torres
para asaltar la fantasía del que sueña,
cuando flaquea oscura la antorcha de la ley ¹

La principal diferencia residiría en que los judíos creían que para cumplir con Dios bastaban las ceremonias externas, mientras a los cristianos se les inculca que lo importante es la actitud con la que dos personas distintas realizan la misma acción; ahora bien, las actitudes del cristiano le están minuciosamente prescritas; el orden de la salvación fija minuciosamente no sólo la secuencia de los diversos conocimientos que requiere -es verdad, por otra parte, que esta secuencia se puede establecer con claridad- , sino también los diversos estados de ánimo que deben derivarse de aquellos

¹ *Se trata de un poema que Schiller había publicado en el nº 2 de su revista Thalia, pero en una estrofa que él luego suprimió para la edición de sus Obras. Hegel ya se había referido a este poema supra, en el nº15.*

[conocimientos] y su secuencia. La Iglesia prescribe [así] el recorrido que hay que realizar; y además añade el contradictorio suplemento de mandar sentimientos, mientras que en el judaísmo se trataba sólo de acciones; esta diferencia no es de índole como para lograr el fin de la moral y la religión -la moralidad- , cosa que por esta vía es intrínsecamente imposible, como lo fue también para la Iglesia lograr más que legalidad y una virtud y piedad profesionales. Querer mandar en los sentimientos trajo, y tenía que traer, secuelas inevitables: el autoengaño de creer que se tenía el sentimiento prescrito, que el sentimiento propio coincidía con el que venía descrito, cuando ese sentimiento producido artificialmente de ningún modo podía equipararse ni en intensidad ni en valor con un sentimiento verdadero, natural; este autoengaño produce o una falsa tranquilidad -la cual, valorando altamente estos sentimientos producidos en invernadero espiritual, lo único que hace es inflar la propia autoestima y ser débil en el momento en que hay que tener fuerza- , o bien, cuando alguien por sí mismo cae en la cuenta de esto, se sume en la perplejidad, angustia, recelo -un estado de ánimo que a menudo desemboca en la locura- ; muchas veces también cae en la desesperación quien, pese a toda su buena voluntad y a todos los esfuerzos posibles, cree que aún no ha elevado sus sentimientos a la altura exigida de él, y como se encuentra en el campo de los sentimientos, sin poder llegar nunca a tener una medida fiable de su grado de perfección (si se excluyen los engaños / de la imaginación), se sentirá acobardado, carente de energía y decisión, incapaz más que de cierto consuelo gracias a la confianza en la ilimitada gracia de la divinidad -basta también con un pequeño aumento de la tensión de la imaginación para transformar este estado en alucinación y locura- . Lo más corriente es una variante del autoengaño antes referido en la que, pese a toda la abundancia de sentimientos espirituales, se conserva más o menos el propio carácter, de modo que el individuo ordinario vive codo a codo con el individuo espiritual, adornado a lo sumo con alguna retórica y ciertos gestos de éste, pero manteniéndose el de siempre en su trato y conducta; eso sí, el domingo o entre los otros fieles, o ante su devocionario es completamente otro; a menudo no es como para acusarle de hipocresía, la cual requiere conciencia

de la contradicción entre los móviles de las acciones y lo que se quiere figurar con ellas, pues falta por completo la conciencia de ello y el individuo carece simplemente de unidad de carácter; en el caso de que ambas actitudes entren en colisión y la carnal, como es muy corriente, predomine, nunca le faltará entre la inmensa cantidad de preceptos morales y ascéticos alguno aplicable a la transgresión, de modo que, así vestida, le pueda parecer a quien la comete incluso digna de alabanza. Los católicos son quienes han llevado más lejos estas sutilezas, mientras que la Iglesia luterana ha rechazado la mayor parte de [estas sutilezas] externas, pero sentando a la vez un sistema de pautas y reglas del sentimiento, que nadie ha sostenido y practicado tan consecuentemente como los pietistas; y aunque éstos parezcan ser ya sólo una secta de esta Iglesia, tampoco se puede decir que su sistema de fe o de moral se haya apartado lo más mínimo de los estatutos de su Iglesia, al contrario: parecen expresar su mismo sistema, sólo que más ajustadamente, y, si parecen distinguirse de la mayor parte de los luteranos, ello se debe a que a éstos la naturaleza y el sentido común les impide que su vida y sentimientos coincidan con su sistema. Las Iglesias reformadas, más que otras, parecen ser las que en conjunto hacen de la moral lo principal, a la vez que descuidan la ascética.

* Dado el afán de las diversas Iglesias cristianas / por establecer, imponer y generar los móviles de las acciones, bien mediante estatutos y reglamentos públicos, bien ejerciendo el poder necesario para ello; y dada la imposibilidad de gobernar la libertad humana con estos medios, incapaces de producir más que legalidad, era inevitable -a no ser que la Iglesia hubiera conseguido borrar definitivamente lo humano en una parte de la humanidad y hacer de esta carencia el rasgo indeleble de una raza- que surgieran una y otra vez individuos que, no encontrando satisfechas las aspiraciones de su corazón en esta legalidad eclesiástica ni en el carácter moldeado por la ascética, a la vez se sintieron capaces de darse una ley de la moralidad brotada de la propia libertad ([vid.] las beguinas en Mosheim[, *Institutionum historiae ecclesiasticae libri IV. Saec. XIII, pars II, cap II, && XL s.*]); en el caso de que no se guardaran para ellos su fe, se convirtieron en fundadores

* Necesidad del surgimiento de las sectas

de una secta, la cual -si es que la Iglesia no conseguía reprimirla- se propagaba y, a medida que se alejaba de su fuente, sólo retenía a su vez las reglas y leyes de su fundador, convertidas entonces por sus partidarios en estatutos eclesiásticos en vez de leyes derivadas de la libertad, lo que a su vez generó nuevas sectas y así sucesivamente: primero en la Iglesia judía surgió la secta cristiana, que se convirtió en Iglesia; en el seno de esta Iglesia se repitió la generación de nuevas sectas, que a su vez se transformaron en Iglesias; y así tiene que seguir, mientras el Estado desconozca el alcance de sus derechos, permitiendo que surja en su interior el Estado de una Iglesia dominante, o incluso se asocie con ella, con lo que vuelve a propasarse en sus atribuciones. * El fallo básico en todo el sistema de una Iglesia es la desestima de los derechos de cualquier facultad del espíritu humano, sobre todo de la primera entre ellas, la razón; y una vez que ésta resulta menospreciada por el sistema de la Iglesia, éste no puede consistir sino en el desprecio sistemático de lo humano. La legislación de la Iglesia no ha hecho la saludable separación en el campo de las facultades del espíritu humano que hizo Kant para la ciencia, y aún pasarán siglos hasta que el espíritu de los europeos / aprenda a reconocer y a practicar en sus actividades, en las leyes, la diferencia que la atinada sensibilidad de los griegos había encontrado espontáneamente. Y es que la Iglesia cristiana - como cualquier otra cuyo principio sea la pura moral- trata y plantea los preceptos morales de la razón, que son subjetivos, como reglas del entendimiento objetivas; pero la Iglesia cristiana plantea lo subjetivo [mismo] de la razón como una regla objetiva.

La razón plantea leyes morales, necesarias y de validez universal; por eso Kant las llama objetivas -aunque en otro sentido que las reglas del entendimiento- ; ahora bien, convertir estas leyes en subjetivas, en máximas [de la conducta real], encontrarles motivaciones, es la tarea en que difieren infinitamente los intentos. Rara vez han negado los teólogos aquella capacidad [legislativa] de la razón -que actualmente se le reconoce bastante en general- o, cuando lo han hecho, es sobre todo porque han entendido por esa capacidad sobre todo lo segundo, es decir, que la razón no estaría en

* a 29 de abril del 96

condiciones de dotar su ley con móviles que pudieran generar respeto ante la ley e inclinar la voluntad a que obrara conforme a aquélla. La religión cristiana nos da móviles objetivos, móviles que no son la ley misma.

El único móvil moral, el respeto por la ley ética, sólo puede ser efectivo en el sujeto en el que impera esta ley, en cuyo interior brota ella misma; la religión cristiana, en cambio, nos anuncia la ley moral como algo que existe fuera de nosotros, como algo dado; por tanto bien puede y debe tratar de conseguirle respeto por otros medios. Incluso se podría considerar como una característica de la religión positiva el que plantee la ley ética como algo dado. Así es como la virtud se ha convertido en un arte de índole enrevesada -cuando, por el contrario, un sano sentido ético capaz de decidir por sí mismo está en condiciones de hacerlo al instante-, un arte con múltiples recursos y ejercitaciones que, como cualquier otro arte, tiene que ser aprendido, pero a la vez ha tenido un destino curioso: mientras todas las otras artes humanas se han ido perfeccionando y una generación ha aprendido de la otra, la moralidad es la única que no ha prosperado sensiblemente, sino que cada uno tiene que volver a aprenderla por sí mismo desde el principio, sin que le valga la experiencia de anteriores generaciones. Las leyes y / constituciones civiles tienen por objeto los derechos externos de las personas; la constitución eclesiástica, lo que el ser humano se debe a sí mismo o a Dios. En cuanto a lo que el ser humano se debe a Dios y a sí mismo, la Iglesia afirma saberlo, a la vez que sienta un tribunal para dictaminarlo. Ante él ha emplazado todo lo que pueda haber de divino en las acciones y peripecias humanas, a la vez que ha apuntado en sus leyes lo que los humanos deben sentir en esos casos, creando de este modo un prolijo código moral que contiene tanto lo que hay que hacer como lo que hay que saber y creer, así como lo que hay que sentir. En la posesión y aplicación de este código se basa todo el poder legislativo y judicial de la Iglesia, de modo que todo el poder de la Iglesia es ilegal, en el caso de que la sumisión a ese 'Codex' ajeno se oponga al derecho de la razón de cada uno; ahora bien, nadie puede renunciar al derecho de darse su propia ley, de ser el único a quien tiene que rendir cuentas de su cumplimiento, pues de otro modo dejaría de ser humano. Pero no es cosa del Estado impedir esa

enajenación -esto significaría querer obligar al ser humano a ser humano, y sería violencia-. El surgimiento de todas las sectas en la Iglesia cristiana durante la Edad Media o en tiempos más recientes se basó en individuos que se sentían con derecho a ser sus propios legisladores, pero que habían nacido en tiempos de barbarie o en una clase popular condenada a la brutalidad por sus soberanos; así que el principio de esa legislación fue de ordinario una fantasía calenturienta, asilvestrada y desordenada, si bien entre sus engendros no dejó de destellar a veces una bella chispa de razón y siempre se sostuvo el inalienable derecho humano de darse leyes desde la propia intimidad de cada uno.

HGW 1.359

[24]

[Reelaboración histórica] ¹

[1796]

La fantasía de cada pueblo tiene sus objetos que le son peculiares: sus dioses, ángeles, demonios o santos, que perviven en las tradiciones del pueblo, cuya historia y acciones cuenta el ama a los niños, impresionando su imaginación para atraérselos y haciendo perdurables esas historias. Además de estas criaturas de la imaginación en la memoria de la mayoría de los pueblos, sobre todo de los pueblos libres, viven los antiguos héroes de su historia patria, los fundadores o libertadores de los Estados y, casi más aún, los paladines de tiempo inmemorial, cuando el pueblo se unificó en un Estado bajo leyes civiles. Estos héroes no viven aislados sólo en la fantasía de los pueblos; su historia, el recuerdo de sus hazañas está vinculado a fiestas públicas, a juegos nacionales, a ciertas instituciones internas o circunstancias externas del Estado, a edificios y parajes bien conocidos, a templos públicos y otros monumentos. Cualquier pueblo que hubiera recibido

¹ El contenido de este esbozo, aunque relacionado con el anterior, presenta un nuevo comienzo temático. La paginación con letras latinas del esbozo anterior prosigue; pero el esbozo actual presenta además una numeración propia en letras griegas y abandona los subtítulos marginales. La caligrafía y razones de crítica interna indican una fecha entre mayo y agosto de 1796.

su característica religión y gobierno -o una parte de ellas y de su cultura- de otras naciones, pero apropiándose las por completo -así los egipcios, griegos, romanos-, ha tenido esa fantasía nacional. También los antiguos germanos, galos, escandinavos tenían su Walhalla, donde moraban sus dioses, sus héroes, que vivían en sus cantos, cuyas hazañas les llenaban de entusiasmo en las batallas o en los banquetes llenaban su alma de grandes decisiones; tenían sus arboledas sagradas, donde estas divinidades les eran más cercanas.

El cristianismo ha despoblado el Walhalla, talado las arboledas sagradas y erradicado esta fantasía del pueblo como superstición vergonzosa, como un veneno diabólico; a cambio nos ha dado la fantasía de un pueblo cuyo clima, cuya legislación, cuya cultura, cuyo interés nos son ajenos, con cuya historia no tenemos absolutamente nada que ver. En la imaginación de nuestro pueblo vive un David, un Salomón; pero los héroes de nuestra patria dormitan en los libros de historia de los eruditos, y para éstos tiene / exactamente tanto interés un Alejandro, un César, etc. como la historia de un Carlomagno o de Federico Barbarroja. Aparte de, pongamos, Lutero entre los protestantes, ¿quiénes podrían ser nuestros héroes, cuando nunca fuimos una nación? ¿Quién sería nuestro Teseo, que hubiera fundado un Estado y sus leyes? ¿Dónde hallar nuestros Harmodio y Aristogitón, a quienes cantar estrofas como libertadores de nuestro país? Las guerras que han devorado millones de alemanes se debieron a la ambición o independencia de sus soberanos, la nación un mero instrumento, que, pese a luchar con encarnizada furia, al final no podía decir ni por qué [hemos luchado] ni qué hemos logrado. La Reforma y la defensa sangrienta del derecho a realizarla es uno de los pocos sucesos por los que se ha interesado una parte de la nación; cierto que ese empeño no se evaporó como el de las cruzadas con el enfriamiento de la imaginación, sino que siguió activo como sentimiento de un derecho duradero: el derecho de seguir las creencias religiosas de la propia convicción, bien fuera la alcanzada por uno mismo, bien fuera la tradicional; pero, aparte de la lectura anual de la Confesión de Augsburgo, que es costumbre en algunas Iglesias protestantes -y suele aburrir a cualquiera-, y del frío sermón a continuación, ¿cuál es la fiesta que

celebraría la memoria de aquel acontecimiento? Parece como si los gobernantes de Iglesia y Estado vieran con gusto cómo dormita en nosotros - más aún, ni siquiera vive- la memoria de que en otro tiempo nuestros antepasados han sentido ese derecho y estuvieron dispuestos a arriesgar mil veces sus vidas por sostenerlo.

Cualquiera que, sin conocer la historia, la formación del Estado de Atenas y su legislación, pasara un año intramuros, podía enterarse bastante bien de ellas por sus fiestas.

Por eso, sin una fantasía brotada de nuestro suelo y ligada a nuestra historia, en ausencia de toda fantasía política, sólo aquí y allá se arrastra en la plebe un resto de fantasía autóctona a título de superstición, bien sea la conseja de una colina como lugar espectral de caballeros antaño amenazantes, o de una casa en la que se aparecían frailes y monjas, o donde un administrador tenido por infiel o un vecino siguen sin encontrar descanso en su tumba -si es que la [superstición], como engendro de una fantasía sin arraigo en la historia, no se figura individuos débiles o malos a quienes asigna poderes de brujería- : restos menguados y tristes de una pretensión de autonomía, de algo propio, cuya erradicación es vista como un deber por toda la clase ilustrada de la nación y pertenece al buen tono; [pero] con esta actitud de la parte más o menos refinada de la nación se hace totalmente imposible -aparte de lo informe y burdo del material mismo- transformar ese resto de mitología y, con él, la sensibilidad y la fantasía del pueblo. A este respecto los juegos idílicos de un Hölty, Bürger, Musäus no tienen nada que decir a nuestro pueblo, cuya cultura está demasiado retrasada en lo demás como para poder disfrutar de ellos, mientras que la fantasía de la parte más o menos refinada de la nación se desenvuelve en un terreno completamente distinto del de los estamentos vulgares; así que los escritores y artistas que trabajan para la [parte refinada de la nación] ni siquiera son comprendidos en los [estamentos vulgares. P]or el contrario, el ciudadano ateniense a quien su pobreza excluía del derecho a voto en la asamblea pública -o incluso tenía que venderse como esclavo- , sabía tan bien como Pericles o Alcibiades quiénes eran Agamenón y Edipo, representados en el teatro por Sófocles y Eurípides en las nobles formas de una humanidad bella y sublime,

y plasmados por Fidias y Apeles en puras figuras de la belleza corporal. La autenticidad de los caracteres de Shakespeare -además de que muchos de ellos son conocidos por la historia- ha hecho que calen muy hondo en el pueblo inglés, constituyendo un ámbito propio de sus fantasías, hasta el punto de que **con motivo de una** exposición de pinturas académicas **[como]** la Galería Shakespeare, seguramente entiende y puede disfrutar libremente de la parte en que compiten los mayores maestros,.

El ámbito de representaciones que pudiera ser común a la fantasía de la parte culta y la inculta de nuestra nación -la historia religiosa- , presenta dificultades para una elaboración poética que pudiera ennoblecer la nación: la parte inculta, entre otras cosas, / se apega rígidamente al contenido como a un objeto de fe, mientras que, por lo que respecta a la parte culta, incluso si el poeta elabora bellamente [ese contenido], los mismos nombres recuerdan a los viejos francos o huelen a gótico, mientras que el hecho de ser impuestos a la razón desde los tempranos años despierta un sentimiento de incomodidad incompatible con el disfrute de la belleza, que surge del libre juego de las facultades; incluso cuando en algunas mentes una fantasía liberada ya no aspira sino a lo bello y grande, en el fondo se les sigue notando a sus ideales, o a la misma receptividad ante ellos, que están cortados por el catecismo.

Cuando se extendió el gusto por la literatura antigua y con ella el gusto por las bellas artes, la parte culta de la nación incorporó a su fantasía la mitología de los griegos, y su receptividad frente a esas representaciones demuestra una cierta autonomía e independencia frente al entendimiento, el cual, de todos modos, siempre tenía que entrometerse en el libre disfrute de ellas. Otros trataron de devolver a los alemanes una fantasía propia, surgida de sus propias raíces, advirtiéndoles:

¿acaso es Acaya la patria de los teutones?

Sólo que esta fantasía no es ya la fantasía de los alemanes; siempre fue en vano tratar de restaurar la fantasía perdida de una nación, y a fin de cuentas no podía sino tener aún menos éxito que el intento de Juliano por devolver a la mitología de sus antepasados su prístina fuerza y universalidad en los contemporáneos, y eso que este intento tenía mucho más en su favor, pues

todavía quedaba mucho de ella en el ánimo de la gente y el emperador disponía aún de muchos medios para hacer prevalecer su mitología. Aquella vieja fantasía teutónica no encuentra nada en nuestra época a lo que arrimarse, con lo que enlazar, se encuentra tan aislada de todo el ámbito de nuestras imágenes, opiniones y fe, nos es tan extraña como la de Ossian o la de los indios; y lo que el poeta [Klopstock *en las Odas*] le advierte a su pueblo acerca de la mitología griega se le podría advertir con el mismo derecho a él y a su pueblo con respecto a la mitología judía, preguntándole:

¿acaso es Judea la patria de los teutones?

Por mucho que la fantasía ame la libertad, también es preciso que la fantasía religiosa de un pueblo sea firme, que su sistema se vincule sobre todo con ciertos lugares conocidos, antes que con una época determinada; este conocimiento del lugar suele ser para el pueblo una prueba más, o la más segura, de la verdad de la historia que se cuenta. De ahí la presencia viva de la mitología de los griegos en sus ánimos, de ahí la firmeza de la fe de los católicos en sus santos y taumaturgos; a los católicos les son mucho más presentes e importantes los milagros ocurridos en su país que los ocurridos en otros países, que a menudo son mucho mayores, o incluso fueron realizados por Cristo. Cada país suele tener su santo patrón, que ha hecho milagros especialmente en este país y en él es venerado prioritariamente. Además cada pueblo se siente especialmente distinguido y honrado por la especial atención que le ha dedicado ese dios protector, y esta ventaja sobre los otros pueblos lo hace todavía más devoto de él, como es el caso de los judíos. Así es como un pueblo hace suya esa fantasía.

Lo que es propiamente historia en nuestros libros sagrados, como la mayor parte del Antiguo Testamento -que propiamente no impone como el Nuevo Testamento la obligación de creer- puede convertirse de suyo en objeto de la fantasía popular; [pero] nos es tan ajeno a nuestras costumbres, a nuestro gobierno, a la cultura de nuestras facultades corporales y anímicas, que no tenemos casi ningún punto de coincidencia, si no es ocasionalmente en la naturaleza humana en general; y resulta en su mayor parte indigerible para cualquiera que comience a ilustrarse, es decir, a exigir generalidad para las leyes de su entendimiento y su experiencia -una

clase de individuos que no hace más que crecer- ; así que sólo puede valer para dos clases de lectores: una, que con santa simplicidad lo acepta todo como verdad, pues está convencida de que [esos hechos de la historia sagrada] habrían sido accesibles también a la experiencia general, otra, que ni siquiera se plantea esta cuestión sobre verdad o falsedad para el entendimiento, pues sólo le interesa la verdad subjetiva para la fantasía, como podemos leer de la mano de Herder. Los griegos tenían sus mitos religiosos casi sólo para tener dioses a quienes poder dedicar su gratitud, erigir altares y ofrecer sacrificios; a nosotros, en cambio, la historia sagrada nos debe / servir para aprender y percibir ciertas cosas tocantes a la moralidad. Pero un sano discernimiento moral que se acerque con este propósito a la [historia sagrada], se verá obligado muchas veces a introducir lo moral en la mayor parte de las historias, antes de poder encontrar algo moral en ellas, y muchísimas le pondrán en un aprieto para compatibilizarlas con sus principios. La principal utilidad y eficacia de esa [lectura] que pueda sentir en sí un hombre piadoso, es la edificación, es decir, la evocación de oscuros sentimientos sagrados (ya que se está ocupando de representaciones de Dios), cuya confusión renuncia a avanzar en la percepción moral, pero de ordinario conlleva una regresión a otras pasiones supuestamente sagradas, como un celo por la honra Dios tan santo como mal entendido, orgullo y presunción piadosos y una somnolencia entregada a Dios.

Ese modo distinto de leer las viejas leyendas con el entendimiento o con la fantasía, se puede ejemplificar con aquella historia de Moisés la cual nos cuenta que ha visto a Dios en el Sinaí; el lector cristiano normal lo toma como una percepción sensible según las leyes que rigen todas nuestras percepciones sensibles; la ilustrada, sensata Recha dice [en el *Natán*]:

allí donde estuvo, estuvo ante Dios.

Admite la existencia objetiva de Dios, pero niega la posibilidad de que puedan percibirlo los sentidos humanos, y sostiene que Dios le está presente [a Moisés] en todas partes, también cuando no piensa en ello, y niega especialmente en este caso la presencia sensible de Dios. En un tercer sentido se puede afirmar que en el lugar y el momento en que Moisés creyó

haber sentido la presencia de Dios, la divinidad le ha estado tan verdaderamente presente como una sensación que tenemos por verdadera, sin por eso querer decidir sobre el objeto, del que no se puede tratar en este juicio, a la vez que se afirma que en el lugar y el momento en que un individuo no piensa en Dios, Dios no está presente.

El primer juicio afirma la percepción sensible del objeto Dios; el segundo niega la percepción sensible, pero afirma que / Dios ha estado ahí; el tercero afirma que hay percepción de Dios, pero no como objeto -el primero afirma que en Moisés han estado activos los sentidos y el entendimiento; el segundo, sólo la fantasía; el tercero, la fantasía y la razón-. Para quien pronuncia el segundo juicio sólo habla el objeto y como objeto lo enjuicia, conforme a las leyes de su entendimiento y de su experiencia; al espíritu de quien pronuncia el tercer juicio le habla directamente el espíritu de Moisés -que entiende, que le es manifiesto-, sin preocuparse del objeto

(el primero acuerda al hecho verdad subjetiva y objetiva; el segundo afirma que hay verdad objetiva, pero error subjetivo; el tercero afirma verdad subjetiva y -si fuera posible hablar así- error objetivo)

Diferencia entre fantasía griega y religión cristiana positiva

Una de las sensaciones más agradables de los cristianos es comparar su felicidad y su saber con la desgracia y las tinieblas de los paganos; y uno de los tópicos favoritos de los pastores espirituales al llevar a pacer sus ovejas por las praderas de la satisfacción consigo mismo y de la soberbia humildad es la descripción bien plástica de esta felicidad, frente a la cual los ciegos paganos suelen quedar muy malparados. Sobre todo se les achaca el desconsuelo de una religión que ni les promete el perdón de los pecados ni les permite la fe en un Providencia que guíe sus destinos según fines sabios y benéficos. Pero enseguida debíamos darnos cuenta de que podemos ahorrarnos nuestra compasión, pues entre los griegos no encontramos las

necesidades de nuestra actual razón práctica, a la que, por cierto, se le hace cargar en realidad con todo.

La suplantación de la religión pagana por la cristiana es una de esas revoluciones asombrosas, cuyas causas no pueden sino atraer la atención del historiador pensante. Las grandes revoluciones evidentes tiene que haber sido precedidas por una revolución silenciosa, secreta en el espíritu de la época, para nadie menos perceptible que para los contemporáneos y tan difícil de exponer con palabras como de comprender. El desconocimiento de estas revoluciones en el mundo de los espíritus hace luego del resultado algo sorprendente; una revolución del tipo de la suplantación de una religión nativa, primigenia por otra advenediza, una revolución que ocurre directamente en el reino de los espíritus tiene que deberse tanto más directamente al espíritu mismo del tiempo.

¿Cómo pudo ser relegada una religión que se hallaba asentada en los Estados desde hacía siglos, con cuya Constitución estaba imbricada del modo más íntimo? ¿Cómo pudo desaparecer la fe en dioses a los que ciudades e imperios atribuían su origen, a quienes los pueblos traían a diario sus ofrendas, cuya bendición invocaban para todos los asuntos, bajo cuyo signo únicamente habían sido victoriosos sus ejércitos, a quienes habían festejado tras sus victorias, a quienes la alegría dirigía sus canciones y la seriedad sus plegarias, cuyos templos, altares, riquezas y estatuas eran orgullo de los pueblos, gloria de las artes, cuyo culto y fiestas no eran sino ocasiones para la alegría colectiva? Una fe en los dioses enredada con mil hilos en el tejido de la vida humana ¿cómo podía ser arrancada de esta trama? A un hábito corporal se le puede oponer la voluntad del espíritu y otras fuerzas corporales; a la costumbre de una facultad singular se le pueden oponer otras facultades, ya sin contar con una firme voluntad. Pero cuando se trata de un hábito del alma que no está aislado -lo que actualmente sí ocurre a menudo con la religión-, sino que involucra todos los aspectos de las potencias humanas y se halla enlazado del modo más íntimo con la mismísima fuerza generativa de uno mismo ¿qué fuerza deberá tener el peso opuesto que venza esa fuerza?

El contacto con el cristianismo trajo la consecuencia negativa de que los pueblos cayeran en la cuenta de la miseria y desolación de su religión, de que su entendimiento percibiera cuán incoherentes y ridículas eran las fábulas de su mitología y ya no se diera por contento con ellas; la consecuencia positiva fue que adoptaron el cristianismo, esta religión tan adecuada a todas las necesidades del espíritu y el corazón humanos, que responde tan satisfactoriamente todas las cuestiones de la razón humana, y eso sin contar con que demostraba con milagros su origen divino. Tal suele ser la respuesta a aquella pregunta, y / estamos tan acostumbrados a usar aquí expresiones como ilustración del entendimiento, cambio de visión, etc. que nos parece que con ellas expresamos pensamientos profundos y lo tenemos todo explicado; y nos representamos esa operación como algo tan fácil y sus consecuencias tan necesarias; a fin de cuentas nos es bien fácil hacerle comprender a cualquier niño lo disparatado que es creer que allí arriba en el Cielo haya esa pandilla de dioses que, como creían los paganos, intrigan, comen y beben, andan a la greña, cuando no se dedican a otras cosas de las que se avergüenza entre nosotros cualquier persona decente.

Pero cualquiera a quien se le haya ocurrido la ingenua reflexión de que aquellos paganos a fin de cuentas también tenían entendimiento, que además en todo lo que es grande, bello, noble y libre siguen siendo nuestro modelo, hasta el punto de que no podemos sino maravillarnos de estos seres humanos como de otra especie; quien sepa que una religión, sobre todo una religión de la fantasía, no se arranca del corazón, y todavía menos de los corazones y la vida entera de un pueblo, con frías deducciones de gabinete, quien sepa además que los medios de que se valió la religión cristiana para propagarse fueron cualquier cosa menos razón y entendimiento, quien, en vez de explicarse la introducción del cristianismo por los milagros, se haya planteado alguna vez la pregunta de cómo tiene que haber sido la época en la que fueron posibles los milagros y, por cierto, milagros como los que nos cuenta la historia, quien, en definitiva, se haya planteado estas reflexiones, no encontrará satisfactoria la respuesta aducida a la pregunta antes planteada.

La libre Roma -la cual, además de someter una multitud de Estados que habían perdido su libertad primero en Asia, luego al Occidente, había destruido algunos que aún eran libres, pues éstos no se habrían dejado someter-, la vencedora del mundo, conservó al menos el privilegio de ser la última en perder su libertad. La religión griega y romana era una religión sólo para pueblos libres, y, al perder la libertad, no puede sino perderse con ella su sentido, su fuerza, su adecuación a las necesidades humanas. ¿Para qué valen los cañones de un ejército que se ha quedado sin munición? ¿Buscará otras armas? ¿De qué le valen las redes al pescador, una vez que se ha secado la corriente?

Como hombres libres obedecían a leyes dadas por ellos mismos, obedecían a personas que ellos mismos habían designado como sus superiores, luchaban guerras que ellos decidían, entregaban su propiedad, sus pasiones, sacrificaban mil vidas / por una causa que era la suya; [no] enseñaban ni aprendían, pero ponían en práctica máximas virtuosas que con toda razón podían considerar propias; en la vida tanto pública como privada y doméstica cada uno era hombre libre, cada uno vivía conforme a su propia ley. La idea de su patria, de su Estado era eso invisible, superior por lo que trabajaba, su móvil, su fin último del mundo o el fin último de su mundo, que encontraba plasmado en la realidad o que él mismo ayudaba a plasmar y conservar. Su individualidad desaparecía ante esta idea, cuya conservación, vida y perduración era la única que le interesaba, a la vez que podía realizarla él mismo[. E]xigir, o suplicar, perduración, vida eterna para su individualidad, era algo que ni se le podía ocurrir, o sólo un momento; se precisaba una situación inactiva, inerte para que pudiera sentir con algo de fuerza un deseo referido sólo a él: Catón no se volvió hacia el *Fedón* de Platón hasta que aquello que para él había sido el supremo orden de las cosas, su mundo, su república, quedó destruido; entonces es cuando huyó a un orden todavía superior.

Sus dioses dominaban en el reino de la naturaleza sobre todo lo que podía hacer desgraciados o felices a los humanos. Su obra eran grandes pasiones; su regalo, grandes dones de la sabiduría, de la elocuencia y del consejo. Consejo se les pedía acerca del éxito o fracaso de una empresa y su

bendición se imploraba, a ellos se les agradecía sus dones de todo tipo. [Pero] incluso a estos señores de la naturaleza, a este poder, el individuo podía oponérseles él mismo, su libertad, si entraba en colisión con ellos. Su voluntad era libre, obedecía a sus propias leyes, pues [los antiguos] no conocían mandamientos divinos o, si llamaban mandamiento divino a la ley moral, no les estaba dada en ninguna parte, en ninguna letra, los regía invisiblemente (*Antígona*). A la vez reconocían el derecho de cada uno a tener su voluntad, fuera buena o mala. Los buenos se reconocían el deber de ser buenos; pero a la vez respetaban en el otro la libertad de poder [no] serlo, y por eso no establecieron ni una moral divina ni una hecha por sí misma o por abstracción, que imponer a otros.

Guerras afortunadas, mayor riqueza y el acceso a un mayor bienestar y al lujo crearon en Atenas y Roma una aristocracia del prestigio militar y de la riqueza, y le dieron un dominio / e influjo sobre muchos individuos, que, cautivados por las hazañas de aquellos hombres -y más aún por el uso que hacían de sus riquezas-, les concedieron con gusto y voluntariamente una preponderancia y poder en el Estado, conscientes de que ellos mismos se lo habían dado y de que se lo podían retirar en cuanto se sintieran molestos con ello; pero poco a poco [el pueblo] dejó de merecer el reproche que tan frecuentemente se les ha hecho: el del desagradecimiento, eligiendo esta injusticia cuando se trataba de elegir entre ella y la libertad de maldecir las virtudes de un hombre que trajeron la desgracia de su patria. Pronto la preponderancia concedida libremente se mantuvo con violencia, y ya esta mera posibilidad presupone la pérdida del sentimiento, de la conciencia que, bajo el nombre de virtud, constituye según Montesquieu el principio de la repúblicas: la disposición a sacrificar, si es preciso, al individuo por una idea que para el republicano está realizada en su patria.

Del alma del ciudadano desapareció la imagen del Estado como un producto de su actividad; el cuidado, la perspectiva del todo se encontraba en el alma de un individuo o de unos pocos; cada uno tenía asignado su lugar más o menos limitado, distinto del lugar de otro, el gobierno de la máquina estatal se hallaba confiado a un reducido número de ciudadanos, y éstos valían únicamente de engranajes singulares que sólo cobraban valor en

unión con otros -la parte del desmembrado todo que se confiaba a cada uno era tan insignificante en relación con ese todo que el individuo no necesitaba conocer esa proporción ni tenerla presente-. El gran fin que el Estado fijaba a sus súbditos era ser útiles en él, mientras que el fin que éstos se proponían era el lucro y el sustento, además de, pongamos, su vanidad. Toda actividad, todos los fines se referían ahora a lo individual, ninguna actividad ya por un todo, por una idea: cada uno trabajaba o bien para sí, u obligado al servicio de otro individuo. Desapareció la libertad de obedecer a leyes dadas por uno mismo, a jefes militares y a autoridades elegidas en tiempo de paz por uno mismo, así como de realizar planes en cuya decisión uno mismo había intervenido; desapareció toda la libertad política; el derecho del ciudadano se redujo a la seguridad de la propiedad, que había pasado a ser todo su mundo; el fenómeno que arrasaba con toda la trama de sus fines, con la actividad de toda su vida, la muerte, tenía que ser para él algo espantoso, pues nada le sobrevivía, mientras que al republicano le sobrevivía la república, en la cual -que era su alma- presentía algo eterno.

Pero una vez que todos sus fines, toda su actividad se dirigían a lo singular, una vez que la acción del individuo no disponía de ninguna idea universal por la que él estuviera dispuesto a vivir y morir, tampoco podían acogerle sus dioses, pues también ellos eran incompletos seres singulares, incapaces de satisfacer una idea. A los griegos y romanos les bastaban esos dioses escasamente dotados, afectados con debilidades humanas, pues lo eterno, la autónomo lo llevaban ellos en su interior. Se podía consentir que en el teatro se burlaran de los dioses, pues no era lo sagrado lo que podía ser objeto de esa burla; un esclavo podía decir en Plauto: 'si summus Jupiter hoc facit, ego homuncio idem non facerem[?]' ¹, consecuencia que no podía sino parecerles rara y ridícula a sus espectadores, pues -a diferencia de lo que ocurre con un cristiano- les era completamente ajeno el principio de que en los dioses se encontrara la pauta de las acciones humanas. En esta situación, sin fe en algo duradero, absoluto, acostumbrados a obedecer a

¹ La cita de Hegel es errónea, pues el autor de la comedia citada -Eunuchus, acto III, esc. 5- es Terencio; sólo la segunda parte de la frase -"yo, hombrecito, ¿no podré hacer lo mismo?"- es cita literal, la primera parte -"si Júpiter supremo lo hace"- es añadida por Hegel para completar el sentido.

una voluntad ajena, a una legislación ajena, sin patria, en un Estado que no daba ningún motivo de alegría sino que sólo significaba presión para el ciudadano y cuyas guerras [sólo perseguían] la fama y la suerte, con un culto cuya celebración y cuyas fiestas no podían aportar la vivacidad que había huido de la vida de la gente; en una situación en la que con mucha frecuencia el esclavo, superior de todos modos a su señor por dotes naturales y por formación, ya no podía percibir en él una mayor libertad e independencia; en una situación así, digo, se le ofreció a la gente una religión que, o bien ya respondía a las necesidades de la época -pues había / surgido en un pueblo en semejante estado de corrupción y con semejante vacío y carencia, sólo que con otros matices- , o bien era moldeable conforme a las necesidades de la gente y podía tener atractivo para ella.

De todos modos la razón nunca pudo renunciar a encontrar en algún sitio lo absoluto, lo práctico autónomo; ya no había forma de encontrarlo en la voluntad humana, [pero] aún se le mostraba a la razón en la divinidad, que la religión cristiana le ofrecía fuera del ámbito de nuestro poder, de nuestro querer, aunque no de nuestra súplicas y plegarias; por consiguiente la realización de una idea moral ya sólo podía ser deseada (pues un quisiera es lo que uno mismo no puede realizar, sino que espera recibirlo sin hacer nada de [su] parte) y no un objeto de la voluntad. Era esta revolución, producida por un ser divino -a la vez que los humanos se mantenían en total pasividad- , en la que confiaban los primeros propagadores de la religión cristiana y, cuando al fin desapareció esta expectativa, simplemente se la sustituyó por la revolución universal al llegar el fin del mundo. En cuanto la realización de una idea queda situada fuera del alcance de nuestro poder -y de poco más que eso se sentía capaz la gente de aquella época- da lo mismo hasta qué infinitud se infla el objeto de esperanza, un objeto que, por tanto, era capaz de absorberlo todo no [sólo] en la fantasía, sino en la expectativa de una realidad adornada por el entusiasmo de una imaginación oriental. Tampoco, mientras el Estado judío encontró en sí mismo el ánimo y la fuerza para mantenerse independiente, se les ve apenas -muchos dicen que nunca- a los judíos refugiándose en la esperanza de un Mesías; sólo cuando estaban sometidos por naciones extranjeras y sentían su impotencia y debilidad les

vemos ahondando en sus libros sagrados en busca de ese consuelo; en la época en que se les ofreció un Mesías que no cumplía sus expectativas políticas, el pueblo creía [aún] que valía la pena que su Estado siguiera siendo un Estado -un pueblo al que esto le es indiferente dejará pronto de ser un pueblo- y poco después, desprendiéndose de sus apáticas esperanzas mesiánicas, tomó las armas y, después de hacer todo lo propio de un ánimo sumamente entusiasta y de soportar las calamidades más horribles, se enterró con su Estado bajo las ruinas de su ciudad; / si el sentimiento de lo que un pueblo puede hacer por su independencia no se hubiera perdido hasta tal punto, y si no tuviéramos la soberbia de querer prescribir a un pueblo que, en vez de hacer suya su propia causa, hubiera debido vivir y morir por nuestras opiniones -aunque nosotros no movamos un dedo por ellas- , [el pueblo judío] figuraría en la historia, en la opinión de las naciones junto a cartagineses y saguntinos y por encima de griegos y romanos, cuyas ciudades sobrevivieron a su Estado. El resto disperso de los judíos no ha abandonado la idea de su Estado; pero tampoco ha vuelto al santo y seña del propio valor, sino otra vez a la bandera de una inerte esperanza mesiánica. También los partidarios de la religión pagana sintieron esta falta de ideas prácticas; un Luciano, un Longino sintieron que ellas deberían encontrarse entre los seres humanos, y su triste experiencia en este punto se volcó en amargas quejas; otros, en cambio, como Porfirio, Yámblico, intentaron dotar a sus dioses con una riqueza que ya no era propiedad de los humanos, para recuperar como regalo una parte de ella mediante encantamientos. Aparte de intentos anteriores, a nuestros días sobre todo les ha correspondido reivindicar, al menos en la teoría, como propiedad humana los tesoros que han sido dilapidados al cielo; pero ¿qué época tendrá la fuerza de hacer valer este derecho y hacer efectiva su posesión?

Es en el seno de esta humanidad echada a perder -que debía despreciarse a sí misma por el lado moral, pero sin embargo se creía favorita de la divinidad- donde tenía que surgir, y ser bienvenida, la doctrina de la corrupción de la naturaleza humana: por una parte coincidía con la experiencia, por la otra satisfacía el orgullo sacudiéndose la culpa y dándose una razón de orgullo en el mismo sentimiento de la propia miseria, hizo

honorable lo que es vergonzoso y santificó a perpetuidad esa impotencia, convirtiendo en pecado incluso la posibilidad de creer en algo que fuera fuerza. El ámbito en que imperaban los dioses paganos, hasta entonces limitado a la naturaleza, se extendió en el caso del Dios cristiano al mundo libre de los espíritus, concediéndole no sólo el derecho exclusivo de legislar, sino esperando de él -como obra suya- todo buen impulso, todo propósito o decisión mejores; pero no en el sentido en que los estoicos atribuían todo lo bueno a la divinidad y / consideraban sus almas de su linaje, una chispa divina, sino como obra de un ser fuera de nosotros, en el que no tenemos parte, que nos es lejano, con el que no tenemos nada en común. Más aún, incluso la capacidad de aceptar pasivamente esos influjos divinos se vio debilitada por las incesantes intrigas y astucia de un Ser malo, que hacía constantes incursiones en el terreno del otro Ser tanto en la naturaleza como en el reino de los espíritus; y cuando los maniqueos parecieron adjudicarle al principio del mal el dominio en solitario dentro del reino de la naturaleza, la Iglesia, desde su ortodoxia, reclamó contra tal afirmación, deshonrosa para la majestad divina, la mayor parte de ese poder para ésta; pero el principio del mal resultó ampliamente compensado por esta pérdida al concederle la [Iglesia] un poder en el reino de la libertad.

Con corazón honrado y celo bien intencionado se refugió aquella humanidad impotente ante el altar, en el que encontró y reverenció autonomía y moralidad. Pero a medida que el cristianismo penetraba en la clase más corrompida, superior, a medida que en su mismo interior se establecieron grandes diferencias entre distinguido y vulgar, a medida que el despotismo fue envenenando todas las fuentes de la vida y del ser, la época manifestó la total insignificancia de su ser en el cambio que sufrieron sus conceptos de la divinidad de Dios y en sus disputas al respecto; y su miseria se mostró tanto más a las claras por cuanto la rodeó del nimbo de la santidad y la proclamó honra suprema de la humanidad.

En efecto, del ideal de la perfección, el único lugar en que se guardaba lo sagrado, desapareció también lo moral o, al menos, cayó en el olvido. En vez de lo moral, de lo verdadero divino, cuya intuición habría reflejado al menos rayos que calentaran el corazón, el espejo se limitó a mostrar la

imagen de su tiempo, [mera] naturaleza para el fin que el orgullo y la pasión humanas quisieran prestarle -naturaleza, pues vemos todo el interés de la fe y el saber dirigidos al aspecto metafísico o trascendental de la idea de la divinidad-. Vemos poca atención dirigida a los conceptos dinámicos del entendimiento, que la razón teórica pueda extender hacia el infinito, sino más bien / la aplicación a su objeto infinito de conceptos numéricos, de conceptos de la reflexión acerca de la diversidad, etc., e incluso de meras representaciones sensibles de surgir, crear, producir, de modo que sus atributos se derivan de [supuestos] datos de su naturaleza. Estas determinaciones y sutilezas ya no estaban encerradas en los gabinetes de los teólogos, su público era la cristiandad entera; todos los estamentos, todas las edades, ambos sexos tomaban parte por igual y la diferencia en esas creencias provocaba el odio más mortal, las persecuciones más sangrientas, a menudo una quiebra completa de todos los vínculos morales y de las relaciones más sagradas. Una inversión tal de la naturaleza no podía sino atraer su venganza más terrible.

Por lo que respecta al fin que le adjudicaron a esta naturaleza infinita, se hallaba muy lejos de ser un fin moral último del mundo; no sólo se limitaba a la propagación de la religión cristiana, sino a fines que se proponían una comunidad, individuos, especialmente sacerdotes, que introdujeron en ese [fin] presunción, soberbia, ambición, envidia, odio y otras pasiones. Con todo, aún no había llegado la hora de los bellos colores de la actual teoría de la Providencia y la consolación, que constituye la piedra clave de nuestro eudaimonismo. La situación de la mayoría de los cristianos era demasiado desgraciada como para que les esperara mucha felicidad en este mundo, tenían también demasiado arraigado el concepto universal de una Iglesia como para que el individuo hubiera esperado o exigido algo así para él. Sin embargo tanto más fuertes eran las exigencias del individuo en cuanto podía enlazarlas con el interés de esta Iglesia. Los [cristianos] despreciaban las alegrías de este mundo y los bienes terrenales, de los que estaban privados, para encontrar abundante compensación por ello en el cielo. La idea de la Iglesia había sustituido a la de la patria, de un Estado libre; pero se distinguía de ésta en que ninguna libertad tenía ya

cabida en ella y, mientras que la idea de patria era completamente terrenal, la de Iglesia se hallaba íntimamente vinculada al cielo, el cual le era tan cercano al sistema de la sensibilidad cristiana como para que la renuncia a todas las alegrías y bienes pueda no representar ningún sacrificio, y sólo tenía que parecerles algo extraordinario a aquellos espectadores del martirio ignorar de ese sentimiento de cercanía al cielo. Así había expulsado de la tierra el despotismo de los emperadores romanos al espíritu humano: el expolio de la libertad le había obligado a éste / a buscar refugio en la divinidad para lo eterno en él, para su absoluto; la miseria que difundió el [despotismo le obligó] a buscar y a esperar la felicidad en el cielo. La objetividad de la divinidad ha ido a la par con la corrupción y la esclavitud de la humanidad y propiamente no es sino una revelación, un fenómeno de este espíritu de los tiempos. Tal fue el modo como se manifestó este espíritu a través de su Dios objetivo, cuando los humanos empezaron a saber asombrosamente tanto de Dios , cuando fueron proclamados a los cuatro vientos -y no como suelen contarse secretos al oído entre vecinos- tantos misterios de su naturaleza en tal variedad de fórmulas, que [hasta] los niños se sabían de memoria; el espíritu de aquel tiempo se manifestó en la objetividad de su Dios, cuando éste fue traspuesto no a la infinitud de una masa sino a un mundo ajeno a nosotros -cuyo territorio nos está cerrado, en el que nuestra acción carece de efectividad, si no es, a lo sumo, forzando la súplica y la magia- , puesto que el ser humano mismo era un No-Yo y su divinidad otro No-Yo. El modo más claro en que se manifestó [Dios] fue la masa de milagros que produjo, los cuales sustituyeron a la propia razón como motivos de decisión y convicción. El modo más siniestro, en cambio, se dio, cuando por este Dios se luchó, asesinó, calumnió, quemó, robó, mintió y engañó. En ese período la divinidad tenía que haber cesado por completo de ser algo subjetivo y haberse convertido totalmente en objeto, mientras que aquella perversión de las máximas morales encontró luego una justificación teórica tan fácil como consecuente. Los cristianos saben por revelación del propio Dios que él es el Altísimo en el Cielo, Señor de toda la Tierra, de la naturaleza viva e inerte, así como del mundo de los espíritus; rehusarle a este rey la veneración tal y como él mismo la ha mandado no puede ser sino

ingratitude y crimen: éste es el sistema de todas las Iglesias, que sólo difieren en quién debe ser el juez/ejecutor de este crimen. Una Iglesia se arroga esta facultad; la otra condena consecuentemente con su sistema, pero no hace nada por ejecutar ya en la tierra ese veredicto, pues está convencida de que la divinidad misma lo ejecutará y parece que está enfriándose cada vez más el celo [de recurrir] a la doctrina y otros medios menores de soborno y represión, que en cualquier caso excluyen la muerte, a la vez que cierta compasión parece estar / sustituyendo el odio -un sentimiento de impotencia el cual, pese a basarse en la arrogancia de creerse en posesión de la verdad, es preferible a aquél-. Un hombre libre no podía tener ni aquel celo ni esta compasión, pues como libre entre libres no concedería a ningún otro el derecho de mejorarle y cambiarle o de querer inmiscuirse en sus principios; tampoco se habría permitido discutirles a otros el derecho de ser como son y quieren, buenos o malos. Piedad y pecado son dos conceptos que en este sentido los faltaban a los griegos; aquél designa una actitud nuestra que obra por respeto frente a Dios como legislador; éste, una acción que transgrede los mandamientos en cuanto son divinos; ‘αγιον, ‘αναγιον, ‘pietas’ e ‘impietas’, expresa sentimientos sagrados de la humanidad y actitudes o acciones que les son acordes o contrarias, así como también mandamientos divinos, pero no en sentido positivo; y si a un [griego] se le hubiera podido ocurrir cómo demostrar la divinidad de un mandamiento o de una prohibición, no se habría podido referir a un hecho histórico, sino sólo a la sensibilidad de su corazón y al acuerdo de toda la gente buena.

¹ En la situación de un pueblo que, tras perder su libertad política por completo, carece de todo interés en lo que se refiere al Estado -pues sólo podemos interesarnos por algo en lo que podemos participar activamente-, a la vez que la única finalidad en la vida consiste en ganarse el pan de cada día con más o menos facilidad o abundancia, limitándose el interés por el Estado a esperar -con absoluto egoísmo- que su estabilidad nos lo conceda o conserve, también tiene que notarse en los rasgos que percibimos en el

¹ Aquí comienza nueva página del manuscrito tras un pequeño espacio en blanco al fin de la página anterior.

espíritu del tiempo una aversión contra las servidumbres de la guerra, pues son incompatibles con el deseo general de un consumo tranquilo, estable - no sólo conllevan molestias, sino que la muerte pueda acabar con la posibilidad misma de seguir disfrutando de nada; o quien acuda [a la milicia] como el último recurso para su sustento y la satisfacción de sus necesidades que le dejan su pereza, una vida licenciosa o el aburrimiento, siempre será un cobarde ante el enemigo- . En este / estado de opresión, de pasividad política vemos entre los romanos a una masa de gente que se sustraía al servicio militar mediante la huida, el soborno, la mutilación de sus miembros; y un pueblo con esta disposición no podía sino recibir con los brazos abiertos la religión que elevó a la honra y la suma virtud el espíritu dominante de los tiempos: la impotencia moral, la deshonra de ser pisoteado -operación que, para agradable sorpresa de la gente, transformó en gloria y orgullo el desprecio de los otros y el propio sentimiento de vergüenza- , una religión que predicaba que era pecado derramar sangre humana. Así es como vemos a San Ambrosio o a San Antonio rodeados de su numeroso pueblo, en vez de acudir a defender las murallas cuando una horda de bárbaros se acercaba a su ciudad, postrarse en las iglesias y por las calles implorando a la divinidad que apartara de ellos la inminente desgracia. ¿Y por qué iban a querer morir luchando? La preservación de la ciudad sólo podía serle importante a cada uno para preservar su propiedad y el disfrute de ella; si se hubiera expuesto al peligro de morir peleando, habría hecho algo ridículo, pues el medio, la muerte, habría anulado directamente el fin: la propiedad y su disfrute; el sentimiento de que, al defender la propiedad, más que defender esta propiedad misma, lo que sostenían a muerte era el derecho a ella (pues quien muere defendiendo un derecho lo ha sostenido), este sentimiento, digo, le era ajeno a un pueblo oprimido, al que le bastaba que le donaran su propiedad.¹

La posibilidad de la creencia en los milagros se halla en una relación precisa con la necesidad de una religión dada, objetiva. Un suceso cuya

¹ *La página del manuscrito termina aquí con el inicio tachado de una frase: lo [único] que le interesaba sostener era su fe*

La página siguiente cambia de tema.

condición se supone que sólo ha ocurrido una vez, una percepción narrada que simplemente no puede ser elevada a la experiencia, es totalmente impensable para el entendimiento, que en este caso es el único juez competente; el entendimiento no puede sino ponerse a pensar la totalidad de las condiciones de ese suceso, aunque el mismo relato simplemente no aduzca esos datos y, por tanto, él tenga que suspender / la tarea de pensar condiciones determinadas, ciertas; si le parece descartada una condición que se le ocurre, lo intenta con otra y, si todas las que su sagacidad pueda encontrar resultan improbables, tampoco abandona por eso la exigencia de que tiene que darse una totalidad de las condiciones, aunque ésta o aquélla no se den. Si se cree satisfacer su búsqueda infructuosa explicándole que la causa es un Ser superior, entonces el entendimiento enmudece, se calla, pues no se ha contado con él, la explicación no se dirigía a él

-en cambio la imaginación se satisface fácilmente y, [una vez que] se ha bajado a su terreno, el entendimiento deja hacer y es como si la acompañara con una sonrisa, pero sin ningún interés en arrebatarse su juguete, pues ya no se le exige nada; condesciende a dejar en manos de la imaginación su concepto general de causa para que lo use, pero sin tomar él parte en ello.

-Pero el presentador del milagro no se da por satisfecho, sino que se pone a alborotar y gritar que eso es ateísmo, blasfemia, infamia.

-Al incrédulo le da lo mismo, no ve ninguna relación entre inmoralidad e irreligiosidad de una parte y la afirmación de los derechos de su entendimiento por la otra.

-Entonces cambia la escena: se apela a la razón explicándole los grandes fines morales de estos milagros, la mejora y felicidad del género humano, se recurre al sentimiento de impotencia de la razón, se recalienta con fuerza la imaginación, hasta que la razón, impotente, sin nada que oponer a estos terrores, a este avasallamiento, acepta angustiada las leyes que se le dan e impone silencio a la objeción del entendimiento. La creencia en los milagros es cosa exclusivamente de este estado de ánimo. No vale la pena discutir de los milagros basándose en el entendimiento; el resultado ha mostrado siempre que así no se consigue nada; es el interés de la razón el que siempre

ha decidido a favor o en contra. Si *ella* se encuentra necesitada de una legislación externa, si se [encuentra perdida ante] los horrores de un mundo objetivo ¹ [. . .]

HGW 1.409

[25]

[Fragmento sobre el milagro] ¹

[1795]

La disputa sobre la posibilidad y realidad de los milagros se ve ante diversos tribunales y no podrá ser puesta en claro tan pronto, mientras las partes en litigio no lleguen a un acuerdo. Todos están de acuerdo sobre la verdad de los milagros para la fantasía, y sólo una fantasía en la que siempre se esté inmiscuyendo el entendimiento, los rechazará. [Ahora bien,] el discernimiento se encuentra siempre involucrado, al menos, a la hora de juzgar la adecuación a un fin determinado. Por parte del discernimiento estético, de la libertad de la imaginación, Herder es el primero, tal vez el único, que ha tratado el Antiguo Testamento en este sentido, una elaboración de la que no es susceptible el Nuevo Testamento. Quienes niegan los milagros, de ordinario recurren ante el tribunal del entendimiento. Sus armas son la experiencia y las leyes de la naturaleza. Los defensores de los milagros defienden su causa con las armas de una razón: no precisamente de la razón autónoma, la que se plantea sus fines independientemente, a partir de su ser, sino de una razón a la que se le plantean fines desde fuera, para luego reflexionar conforme a ellos, ya sea inventándose fines subordinados, ya sea deduciendo de ellos fines superiores. La contradicción entre ambas partes -si se debe partir de una historia a la hora de fundar la ciencia suprema para los seres humanos- se reduce a la cuestión: ¿Puede la razón darse a sí misma su fin supremo, y nadie más? ¿No contradice lo más íntimo de su ser el

¹ Aquí seguía más texto, actualmente perdido.

¹ Este fragmento, transmitido y retocado por Rosenkranz (págs. 510-512), se corresponde temáticamente sobre todo con el final del esbozo anterior; pero en todo caso no lo prosigue directamente y su enfoque es más abstractamente kantiano, menos histórico. Son sólo razones de plausibilidad temática -aducidas ya por Nohl- las que recomiendan esta ubicación cronológica aproximada, pero no necesariamente estricta.

que ese fin se le imponga desde fuera o por una autoridad ajena? ¿O es que la razón es incapaz de él? Éste es el único punto al que deberían atenerse los adversarios de los milagros frente a los defensores de los mismos. Entrar en discusiones históricas y exegeticas, entrar en este terreno, significa desconocer la razón que se tiene o no sostenerla, con lo que los defensores de los milagros tienen ganada la partida. Y es que, incluso si se pudiera demostrar que cada uno de los milagros se puede explicar por causas naturales, ya se le habría concedido demasiado al partidario de ellos (aparte de que las explicaciones que se han dado hasta ahora al respecto suelen ser muy forzadas y en conjunto no pueden resultar satisfactorias para cualquiera, mientras no se acepte generalmente que ni la historia ni la autoridad pueden darle a la razón su fin supremo). Con que sólo un milagro fuese inexplicable, habría quedado desbancada la razón. Tal es la posición de la que debemos partir. / Ya el hecho de llevar la disputa ante el tribunal del entendimiento demuestra que no nos sentimos muy seguros, que nos ha impresionado el relato de los sucesos milagrosos y ya no nos atrevemos a descartarlos basándonos sólo en [la razón], sino que los hechos que se nos presenta como milagros pudieran valer para tumbar esa autonomía de la razón. Una vez que se baja con el defensor de los milagros al campo del entendimiento, se discute sin fin sobre posibilidad e imposibilidad. De hecho este punto suele quedar sin resolver y, cuando se desciende a casos concretos, el adversario de los milagros exige o bien que las percepciones sean elevadas a experiencias -es decir, que sean explicadas por leyes naturales- o, si no lo ve posible, niega las percepciones mismas y entonces ambas partes dejan ya de entenderse. El partidario de los milagros no puede entender qué interés puede tener el adversario en esclarecer los milagros o en negarlos, pues, una vez que ha accedido a discutir de ellos, ha traicionado su indecisión acerca de si su razón le asiste o no. La torpeza que muestra, y tiene que mostrar, con su preocupación por querer explicarlo todo, en parte lo hace odioso -pues sólo se le atribuirá malas intenciones- , en parte traiciona que tendría miedo hasta del más pequeño vestigio de milagro y que lo que busca de ordinario es antes embarullarse que lograr tranquilidad y seguridad mediante un conocimiento de causa claro y sin prejuicios. En cambio, si el adversario de los milagros, llevado por la intención

polémica de convertir al otro, adopta una posición a la contra, se está poniendo a blanquear a un moro y lo que logra es sumirlo en la duda y trastornarlo.

Ros 515

[26]
 “Fragmentos de estudios históricos”¹
 [1796?]

[1]
 Espíritu de los orientales²

[Lo caracteriza su] respeto por la realidad en la realidad, adornándola con la fantasía.⁺

El carácter oriental se halla firmemente asentado. Una vez que son de un modo, los orientales ya no cambian; ni cambian de dirección, una vez que la han tomado. Lo que se encuentra fuera de su camino no existe para ellos;

¹ Rosenkranz (Hegels Leben, ps. 515-532) seleccionó bajo este título, con algunos comentarios intercalados, una doble serie de “fragmentos”, que asignó a la época de Berna (p. 60, donde Rosenkranz aduce también otro texto, que he añadido con el nº 6). Puede que alguno de los textos (v.g. el nº 18) sea sólo un extracto, o que no todos coincidan cronológicamente. La datación ni es precisa ni detallada, lo que la haría más fiable; pero si congrua con el contenido ilustradamente histórico y *la enérgica escritura* del final de Berna. Rosenkranz presentó los “fragmentos” sin título, unos a continuación de otros, sin un orden claro, separados por una línea y un doble espacio. Se eliminan los subrayados, añadidos por Rosenkranz. Cuando Rosenkranz utiliza guión articulando un párrafo -en estos textos no utiliza el punto y aparte-, lo separo con punto y aparte marcado mediante una cruz volada (⁺)...

² La breve alusión al contenido de este texto en el penúltimo párrafo de los “Comentarios a Flavio Josefo” (infra, nº 32) debe ser considerado en mi opinión, lo mismo que la belleza griega -que comparte ese parrafito-, como un resumen y no como un anticipo. Hasta el último año de Frankfurt el tema del espíritu oriental *-en contraste con el griego-* constituye algo así como un sustrato ilustrado para la intensificación subjetiva, personalista de *los personajes* Abrahán y Jesús.

pero si algo les estorba en su marcha, lo declaran hostil. Una vez establecido su carácter, les es imposible renunciar a él ni asumir lo que se le oponga, reconciliándose con ello. Para ellos sólo hay dominador y dominado. El poder es el concepto que hace iguales a los seres. Violencia, su relación recíproca: violencia de la fuerza bruta o del genio o de la palabra. Una vez establecido un carácter, no admite nada -a excepción de sí mismo- que él no domine, aunque, a la vez que es dominado, le domine a él; y es que en él hay barreras, realidades ineludibles que, de encontrarse con otras realidades adversas, con lo hostil, son incapaces de cambiar esa relación. Como los límites del carácter derivan en realidades que el amor no puede unificar, tienen que estar unidas objetivamente, es decir, bajo una ley. La realidad es siempre necesidad, tal es la ley que todo lo domina. Por eso conjuga el carácter oriental tan íntimamente dos características que parecen contradictorias: la pretensión de dominarlo todo y la aceptación sumisa de cualquier esclavitud. Ambas están regidas por la ley de la necesidad. Ambas, dominación y esclavitud, son justas en este caso, pues se rigen por la misma ley de la violencia. En el Oriente se considera feliz al hombre que tiene el valor de someter al que es más débil que él y la prudencia de no atacar al que es más fuerte, sometiéndose de salida a él; mientras que el sabio es alguien que se retira de las realidades y actúa mediante el discurso y las sentencias. Noble es quien, disfrutando de una formación superior, sabe distinguir y sólo domina en tanto en cuanto encuentra resistencia, a la vez que se equipara con el vencido reconociendo sobre ambos la ley de la necesidad; el vencedor de hecho respeta en sí al posible vencido, a la vez que / respeta en el sometido de hecho al posible dominador. La divinidad infinita de los orientales consiste precisamente en esta posibilidad de lo opuesto, en esta posibilidad de la infinita diversidad de los seres reales en cuanto posibles dominadores y posibles sometidos, en este poder que se manifiesta en las transiciones de lo negativo a positivo, de lo positivo a negativo. Lo que ocurre se teje en el telar de su voluntad y gobierno [divinos], y de la fuente de su mando fluyen al abismo de su poder los ríos de los tiempos y los siglos. ⁺

Dada la firme disposición del carácter oriental, son muy pocas las relaciones que entabla el ser humano, y cualquier novedad enseguida recibe

asignado su lugar. Una vez asentado firmemente ese carácter, el oriental no se mezcla con nada que no le sea afín. Prescinde de casi todo lo que le puede molestar; lo demás lo combate y lo domina, o bien es él quien se somete a la violencia, pero sin alterar sus pretensiones. La tranquilidad del oriental radica en este inmovilismo, esta incapacidad de ser afectado de mil maneras por tantas cosas diversas como hay. Como para él el mundo es una colección de realidades que en su figura desnuda sólo cuentan como meramente opuestas, carentes de alma y espíritu propio, no tiene otro remedio que salir del paso tratando de sustituir lo que les falta de contenido propio con un brillo ajeno, prestado. El oriental siempre adorna la realidad con la imaginación. Todo lo envuelve en imágenes. Claro que estas imágenes son imágenes de realidades, y no parece que una pobreza pueda prestarle brillo a otra; pero al enlazarlas con la realidad se convierten en poéticas. La unificación de lo dispar genera una apariencia de vida, que consiste en la igualdad de lo unido. Aquello por lo que ésta se conoce como semejante accede -dada la desigualdad de lo distinto- a una obscura conciencia; pero los [orientales] no pueden atreverse a destacar una figura de la vida pura. El sublime esplendor de sus imágenes llena de asombro, el brillo de sus descripciones es cegador. Pero si asombra, es precisamente porque se siente la violencia de esa unión entre distintos; si deslumbra, es porque resulta inaccesible el esplendor de esa realidad objetiva; como el amor no ha unido, la sensibilidad se va de vacío y las preciosidades, las perlas del espíritu oriental no pasan de ser monstruosidades de salvaje belleza. En cambio allí donde surge la objetividad de la vida como unidad, despojada de su diversidad, no puede ser sino un concepto, una generalidad como único contenido de sus descripciones. *

En este tipo de carácter no cabe una gran diversidad de características. Una / tal diversidad se destruiría a sí misma. Pero lo que no se dejara reducir a ellas -aunque a fin de cuentas del mismo tipo general, sólo que con fuerza mayor y más profunda-, tenía que resultar invisible, superior, maravilloso. La composición de los reinos orientales, duraderos o efímeros, el sistema de la obediencia y subordinación de esas masas salvajes, muestran a las claras el poder que ejercen sobre caracteres orientales otros igualmente orientales,

sólo que dotados de fuerza, profundidad y obstinación, así como la ciega pasividad, que casi lleva a la aniquilación, de aquéllos frente a éstos. De ahí procede también la importancia y, por tanto, la sobriedad y seriedad en la palabra, manifestación de una vida invisible y de suyo incognoscible.*

Lo mismo que los orientales adornan con la fantasía la realidad desnuda de las otras cosas, también tienen que recargarse a sí mismos con adornos ajenos, pues poseen una conciencia incompleta de ellos mismos y son incapaces de encontrar una unidad satisfactoria al representarse su naturaleza. No pueden adornarse con una vestimenta que cobrara su forma y belleza de la figura humana y de su juego libre, propio, sino con cosas totalmente ajenas; tampoco con una totalidad natural, que uno se apropia sobre todo por amor, adornándose más bien con su propia sensibilidad, sino con cosas brillantes despojadas de vida propia y de figura formada por la vida, [v. g.] el oro, elaborado, pongamos por caso, en formas prestadas [como] adornos que forman flores, etc.*

Entre los orientales lo que quedó excluido de la naturaleza fue precisamente lo natural, que no era a sus propios ojos sino algo bajo y sojuzgado. El alma femenina y el amor a las mujeres fue la única pasión cuyo placer no tuvo que ver con la dominación. En muchas naciones orientales es un gran deshonor, sobre todo entre los notables, hablar de mujeres y de las cosas que tienen que ver con ellas. Quizás es que aquí incluso los más valientes no se sentían dueños de la situación y quedaban confrontados con su debilidad; o que, más bien, honrando la feminidad como algo ajeno a todo lo demás de su espíritu y superior a ellos, tenían reparo en degradarla por el hecho de nombrarla al nivel de la restante masa de las cosas vulgares; y es que nadie se avergonzaría en privado de esta debilidad, sino que sólo se tendría por deshonroso mentarla, [es decir,] hablar de nada que se refiriera a este aspecto de la naturaleza humana. Como sienten que lo que afecta a las mujeres nunca puede llegar a ser como todas las otras cosas -una relación de dominación y servidumbre- y ni se deja tratar de ese modo ni se puede llegar a estar seguro en esto, no se les ocurre otra cosa que ¡encerrarlas!*

Los / judíos no tenían ese reparo. Hablaban de las relaciones sexuales libremente y sin rodeos; pero todo lo que se refiere a ellas lo tienen por algo

meramente real, tan refractario al espíritu del amor como todo lo demás. Por tanto este espíritu tampoco rige en esta materia y por eso es tan indignante, vil y vergonzoso el tratamiento que le dan incluso en sus leyes y en los libros que encierran la suma de su formación; y es que cuanto más sagrado y puro es el principio vivificador, tanto más odioso resulta que sus órganos y sus manifestaciones se expongan y traten como meras cosas.⁺

Entre los orientales es muy sagrada la barba. Entre los judíos la navaja no debía tocar la cabeza de un nazareno o consagrado a Dios. Cada séptimo año, incluso tal vez cada quincuagésimo, estaba consagrado a Dios y no se podía trabajar un campo ni podar las vides ni vendimiar. Siervos, ganado y animales salvajes pueden disfrutar de acceso libre a los frutos espontáneos de la tierra. Es una gran arbitrariedad dejarse crecer la barba. Ésta es seguramente un órgano del cuerpo, pero en un grado muy pequeño; y en este sentido lo mismo vale de cortarse las uñas, incluso es una mutilación aún mayor, seguramente, la circuncisión, tan común entre los orientales e impuesta a los judíos. De modo que dejarse crecer la barba no puede ser interpretado como respeto a la integridad de la figura humana; en todo caso este respeto es directamente incompatible con la ocultación de la figura bajo vestimentas de mal gusto y una sobreabundancia de ornamentos brillantes y variados. La arbitrariedad que uno se impone como ley se sostiene con tanta más terquedad, lo mismo que el sacrificio es tanto más meritorio, cuanto mayor es la arbitrariedad a la que uno se somete. ¿Pero por qué se impusieron los orientales precisamente esta arbitrariedad? ¿Y por qué le otorgaron a la barba incluso una importancia sagrada? Como para el espíritu oriental no hay valor y consistencia sino en el objeto infinito, como no cree que nada tenga de por sí consistencia, vida propia, entonces tiene que adornarse externamente con cosas brillantes, sin vida alguna, y a fin de cuentas convertirse también él en algo valioso; así que también tiene que tratar de mantener sobre todo la barba, que es lo menos esencial de su totalidad orgánica, honrando sobre todo lo menos importante que tiene.

La memoria es la horca de la que cuelgan estrangulados los dioses griegos. / A menudo se llama poesía a la exhibición de una galería de esos ahorcados, zarandeados por el viento del ingenio para que giren burlándose unos de otros en los más diversos grupos y posturas. ⁺

La memoria es la tumba, el depósito de lo muerto. En ella descansa lo muerto en su calidad de muerto. Y como un montón de piedras se muestra. Ordenar, repasar, desempolvar: todas estas son sin duda ocupaciones con lo muerto, pero no dependen de ello. ⁺

En cambio mascullar rezos ininteligibles, decir misas, recitar rosarios, celebrar ceremonias religiosas vacías, eso sí que es obra de lo muerto. El ser humano intenta convertirse totalmente en objeto, dejarse gobernar en todo por algo ajeno. A este servicio se le llama devoción. ¡Fariseos!

[3]

Las plañideras en las honras fúnebres por los muertos en el primer año de la guerra del Peloponeso. Tucídides, Libro λ, δ: “y las mujeres de la familia se presentan a plañir ante la tumba”. ² No hay mayor alivio para el dolor que soltarlo a gritos, que haberlo dicho limpiamente en toda su magnitud. Su manifestación lo hace objetivo y queda restablecido el equilibrio entre lo subjetivo, lo único que existe en el dolor, y lo objetivo, que en el dolor no es nada. Sólo manifestándose accede el dolor a la conciencia y, una vez consciente, ya es pasado. Ha accedido a la forma de la reflexión y entonces otras impresiones lo relegan. Pero mientras el ánimo siga ocupado y el dolor sea totalmente subjetivo, no hay sitio para nada más. Las lágrimas son también una descarga semejante, una manifestación, una objetivación del dolor. El dolor se ha convertido entonces en una imagen, pues, además de ser subjetivo, también se ha objetivado. Ahora bien, como el dolor es subjetivo por naturaleza, también se resiste, y mucho, a salir de sí. Sólo la necesidad extrema le puede impulsar a ello. También cuando ha pasado el estado de necesidad, cuando se ha perdido todo y el dolor se ha convertido en desesperación, éste se encierra en sí; entonces hace mucho bien exteriorizarlo, algo que no puede lograr una instancia heterogénea. Sólo

² Cita en griego en el original.

entregándose a sí mismo se tiene el dolor como sí mismo y como algo en parte fuera de sí. Una pintura no produce este efecto. [En ella] el [dolor] sólo ve, pero no se conmueve. La palabra es para lo subjetivo la forma más pura de objetividad. No por eso es ya algo objetivo, pero sí está en movimiento hacia la objetividad. En cuanto al canto de la lamentación, tiene por añadidura la forma de lo bello, pues discurre conforme a una regla. Por eso los cantos fúnebres de las plañideras profesionales son lo más humano que hay para el dolor, para la necesidad de descargarse de él, / desarrollándolo con máxima profundidad y teniéndolo presente en toda su extensión. No hay más bálsamo que este hacérselo presente.

[4]

Tucídides, Libro λρ: “Pero nosotros mismos, los que vivimos actualmente, hemos seguido acrecentando nuestro reino.”¹ Sólo la asamblea popular de un pequeño Estado libre puede hablar así. Ese “nosotros” no es del todo verdad más que ante ella y por su boca. Esa verdad será siempre muy limitada en repúblicas de mayores dimensiones. Cuanto mayor es la masa de conciudadanos que pronuncian ese “nosotros”, tanto más ajeno resulta. La participación de cada individuo en una acción es tan pequeña que casi ni puede hablar de ella como su propia acción. La parte que le corresponde en la gloria de su nación es mayor; pero sólo quiere decir: yo pertenezco a la nación, y no: yo soy. Este todo ejerce un dominio sobre él y bajo él se encuentra. En este sentido un pueblo grande, libre es por tanto una contradicción en sí mismo. El pueblo es la totalidad de todos los individuos, y todos y cada uno se hallan siempre bajo la dominación del todo. Su acción, lo que es la acción de cada uno, es un fragmento infinitamente pequeño de una actividad nacional.

[5]

Licurgo, antes de volver a Esparta tras una ausencia de diez años, le consultó al oráculo de Delfos el plan de legislación que había elaborado, con la intención de ponerlo ya en práctica. La Pitonisa, en nombre de Apolo, le

¹ *En griego en el original.*

llamó amigo y favorito de los dioses. Le dijo que era más un dios que un hombre. Le declaró que Apolo aprueba el plan que ha trazado; que si consigue que acepten sus leyes, no habría en todo el mundo república mejor instituida que la lacedemonia. ⁺

Una vez que, poco a poco, hubo introducido sus leyes, volvió a visitar al oráculo; éste le declaró que había cuidado sobradamente de hacer a los lacedemonios tan felices como virtuosos y que, si ellos guardaban siempre sus leyes, gozarían de eterna fama y felicidad. ⁺

Si los lacedemonios, y los demás griegos, hubieran sido capaces de someterse a leyes divinas positivas, o siquiera se les hubiera pasado por la cabeza, ¿no habrían debido aquéllos obligar a los otros griegos, no les habrían debido predicar que aceptaran también ellos su Constitución, toda vez que una sentencia del oráculo universal la había declarado la más perfecta? Y los otros, siendo consecuentes, ¿no habrían tenido que aceptarla? ⁺

Pero los griegos eran / una nación libre y no se dejaban dar leyes ni siquiera por un dios. Un *dessideratum* como la ratificación por la divinidad les era ajeno.

[6] ¹

Aquiles murió a resultas de una herida de flecha en el talón. Exactamente igual podría haber sido herido en cualquier otro punto de su cuerpo. Por tanto fue una absoluta casualidad que fuera herido ahí. Lo único necesario fue la dirección de la flecha. Pero la parte afectada se distinguía de las otras partes (con las que no puede sino estar relacionada, pues constituye un todo con ellas) por ser la parte herida. Esta posibilidad de ser heridas que tienen las otras partes y la realidad opuesta de no estarlo, así como la realidad de la herida en el talón y la de su posibilidad opuesta - simultáneamente no estarlo - , las unen los griegos en la imaginación con un mito, la inmersión de Aquiles en el Leteo; según este mito las partes ilesas tampoco podían ser heridas, mientras que la parte herida era la única que podía serlo.

¹ Este fragmento no se encuentra entre los "Estudios históricos", sino en el resumen que hace Rosenkranz de ellos en las pgs. 60 s.

[7]¹

Tras la caída de la libertad romana y griega, cuando la humanidad perdió el dominio de sus ideas sobre los objetos, el genio de la humanidad se escindió. El espíritu de la muchedumbre degenerada les decía a los objetos: ¡Soy vuestro, aceptadme! Se arrojó a su torbellino, se dejó arrastrar por ellos y pereció en su inestabilidad. ⁺

El espíritu de los estoicos hizo lo contrario. Dijo: sois ajenos a mi ser, que no sabe nada de vosotros; os domino en mi idea; seáis como seáis me da lo mismo, os desprecio demasiado como para que quiera echar mano de vosotros. ⁺

Otros espíritus sentían que los objetos debían ser de otro modo; pero no tuvieron valor para apoderarse de ellos y formarlos. La hegemonía de los objetos les pesaba demasiado, dejándoles sólo el sentimiento de la propia impotencia. Una parte de estos espíritus se imaginó objetos invisibles a los sentidos, que encontraba en la fantasmagoría popular, proyectando en ellos sus ideas y suplicándoles: ¡acogedme como uno de los vuestros, apareceos a nosotros, revelaos a nosotros, atraednos a vosotros, dominadnos! Se les llamó teurgos. ⁺

Otra parte de estos espíritus oyó de un nuevo objeto de ese tipo, escapó / de los objetos exteriores que le estaban vedados, se arrojó en los brazos de la fe en que eso invisible les dominaría a ellos mismos y a los objetos externos. Y se les llamó cristianos. La Iglesia en su madurez ha unido ambas cosas, el anhelo de los estoicos y el de esos espíritus quebrados en sí mismos. Le permite al ser humano vivir en el remolino de los objetos, a la vez que le promete la elevación por encima de ellos gracias a ligeros ejercicios, recursos diversos, movimientos de labios, etc. Sólo ocasionalmente ha pasado por la cabeza de los llamados cristianos fanáticos el deseo de los teurgos. Esta

¹ Rosenkranz (pg. 521) interrumpe aquí su enumeración para advertir: "Aquí paso por alto una serie de aforismos semejantes, pues su contenido vuelve en las clases posteriores de Hegel, aunque cambiado por el contexto. Con todo me parecería que le he privado al lector de demasiado, si no le comunicara algunas reflexiones sobre el mundo griego y romano [. . .] Estos aforismos eran importantes para el mismo Hegel, como se deduce no sólo de que los haya conservado, sino por el cuidado con que ha revisado muchos detalles estilísticos." [. . .]

unificación nunca se ha convertido propiamente en un ejercicio mecánico, como ocurrió con el resto.

[8]

En la serie de las revelaciones de Dios, a medida que sus figuras fueron generándose unas de otras y sucediéndose, sus revelaciones como Sol, astros, mar, aire, amor precedieron a su revelación como ser humano. Esta última figura no podía sino culminar la serie de sus sucesivas generaciones. La instauración del Estado romano, a la vez que privó de libertad a casi toda la tierra conocida, sometió la naturaleza bajo una ley ajena a la humanidad y rompió el contacto con ella. Su vida quedó reducida a guijarros y leños; los dioses se convirtieron en seres creados y serviciales. Si en algo se mostraba poderío o se veían buenas acciones, si campaba la grandeza, era cosa del corazón humano y de carácter. Sólo tras la muerte de Teseo, se convirtió en héroe para los atenienses. Demetrio y Antígono no recibieron sacrificios de los atenienses hasta que fueron su pasado. [En cambio] los césares romanos fueron deificados. Apolonio de Tiana hizo milagros. Lo grande ya no era sobrenatural, sino antinatural; y es que la naturaleza, habiendo dejado de ser divina, ya no era ni bella ni libre. En esta separación de la naturaleza y lo divino un ser humano se convirtió en el vínculo entre ambos, es decir, en su reconciliador y redentor.⁺

Pero el pueblo de los judíos, en la infamia de su odio, se ha ido al infierno. Un resto de él ha seguido errando por la tierra como un signo permanente. Y si en los pueblos modernos tienen que darse todas las formas de humanidad -aunque las nobles siempre serán sufrientes-, también este pueblo pertenece a una de ellas como el ideal de las más despreciables. En el mundo homérico la diversidad no llega hacia abajo más que hasta Tersites, quien sólo adolecía de una lengua suelta. Sin embargo, después de ser golpeado, se le salta una lágrima. Atemorizado y silencioso, se sienta y enjuga sus lágrimas. Su miedo y su silencio constituyen un reconocimiento de que hay humanos más poderosos. / En Homero hasta el peor de los seres humanos al menos tenía que conservar esta sensibilidad para lo mejor. Mientras que en un mundo humano moderno [- *Los Bandidos* de Schiller-] podemos ver junto al

alma celestialmente pura de Amalia a Schufferle, que asa niños al fuego; y cuando el jefe de la banda, que empieza a darse cuenta de su destino, amenaza a los bandidos con una terrible criba, piensan: hoy está de mal humor. Es en este 'totum revolutum' de la más diversa ralea, que el sistemático suele englobar bajo "lo humano", donde tiene / su lugar el judío. Benévolamente un hombre judío [, Moisés,] ha atribuido a Dios estas palabras: a quien no cumpla mis mandamientos lo castigaré hasta su tercera y cuarta generación. Pero las Furias de su religión ya le están azotando en la centésima. Claro que quizá no se crean castigados por ser judíos, cuando el cristiano les echa escalera abajo, cuando se han dejado humillar durante horas por ganar unos céntimos y siguen parlotando otra hora más y vuelven otra vez al día siguiente.

[9]

Lo que un gusto cultivado y una razón libre de prejuicios siguen echando en falta en el espíritu griego, pese a que saben apreciar su nobleza en toda su amplitud como en todas sus modalidades, es la nobleza en la pasión del amor, nobleza que entre las naciones de origen germánico ha cobrado en la historia moderna una figura totalmente distinta, más sublime. ¿No será éste un fenómeno que apunta también al espíritu de vida libre de los [griegos]? Si un caballero de los tiempos de la caballería andante le enumerara a un Arístides las hazañas que hizo por su amada, las aventuras que corrió por ella, la larga serie de años en los que, con férrea paciencia, ni un momento estuvo dedicado a otra cosa que al fin que le había confiado su amada; si tal caballero le hubiera dejado a Arístides en la duda de quién podía haber sido el objeto de esa actividad (o si un noble joven le describiera a este mismo Arístides con todo el fuego de la imaginación y la misma indeterminación la belleza del objeto de su amor, si le describiera el profundo respeto que sentía por él, lo sagrado y puro de su sentimiento, el entusiasmo en su cercanía, cómo el único interés de su vida es trabajar, respirar por él), Arístides, que no sabría a quién se dirige todo este torrente de sentimientos, hazañas, entusiasmo, ¿no replicaría más o menos lo siguiente?: yo dediqué mi vida a mi patria, no supe de nada superior a su libertad y su bienestar, trabajé por ella

sin pretender honores, / poder o riqueza; pero soy consciente de que no he hecho tanto por ella ni mi respeto ha sido tan único y profundo; por lo demás conozco seguramente griegos que hicieron más, con entusiasmo más noble; pero no conozco a nadie cuyo sentimiento hubiera alcanzado un nivel de abnegación como el vuestro. ¿Y cuál fue el objeto de esta vida vuestra tan sublime? Tiene que haber sido infinitamente mayor, más digno que lo más sublime que yo pueda pensar, ¡mayor que la patria y la libertad!

[10]

La imaginación desbocada de las hembras medievales se ha desencadenado por doquier en las monstruosidades de la brujería, en la manía de descargar envidias mezquinas sobre otros y en la sed de venganza, lo que las he llevado a la hoguera. A las hembras griegas las fiestas bacanales les ofrecían un espacio libre en el que desinhibirse. Tras el agotamiento físico y mental venía la vuelta apacible al ámbito del sentimiento ordinario y de la vida tradicional. La ménade salvaje era el resto del tiempo una hembra razonable. En aquel caso brujas, en éste ménades; el objeto de la fantasía: allá fachas diabólicas, aquí un bello dios coronado de pámpanos; en el primer caso se socializaba la satisfacción de envidia, venganza, odio, mientras que en el segundo no había sino el puro placer, llevado a menudo hasta el frenesí sin límite; allá una progresión de ataques ocasionales de locura hasta llegar a la ruina total y duradera del espíritu, acullá una vuelta a la vida cotidiana; allá ese frenesí desfigurado no era visto por su época como una enfermedad, sino como la profanación sacrílega que sólo podía ser expiada con la hoguera, mientras que aquí esta necesidad de ciertas fantasías y temperamentos femeniles era sagrada, a sus arrebatos se les dedicaron fiestas, que el Estado sancionó, y esto hizo posible que se convirtieran en inofensivas.

[11]

Desprecio de los seres humanos⁺

Todo el mundo acostumbra juzgar a los demás por la norma que él se ha hecho para la humanidad y exigir que sean de ese modo. Sólo una gran

experiencia y un corazón excepcionalmente bondadoso nos pueden prevenir de hacerlo. Ese tipo de exigencia es característico sobre todo de los europeos. Se trata de una especie de obstinación. De modo que el enjuiciamiento público de comportamientos -por ejemplo / los de un Rousseau- por normas racionales no es sino un signo de nuestro tiempo y no cultura superior ni una aproximación a la finalidad de la humanidad, a la perfección. Aparte de que lo primero sería que cada uno se examinara a sí mismo, sólo la virtud, que se da normas a sí misma, puede juzgar y exigir; pero nadie tiene frente a otro el derecho de ponerse en el lugar de la virtud y exigírsela en representación de ella. Cualquiera le podrá responder: la virtud tiene el derecho de exigirme esto, pero no tú

[12]

En los estados de la época moderna la seguridad de la propiedad es el gozne alrededor del cual gira toda la legislación; a él se refiere la mayoría de los derechos políticos. Ya en alguna república libre de la antigüedad quedó limitado por Constitución el estricto derecho de propiedad, que es la preocupación de todas nuestras autoridades, el orgullo de nuestros Estados. La Constitución lacedemonia apenas tenía en cuenta la seguridad de la propiedad y de la industria, hasta el punto de que casi se puede decir que estaba olvidada. En Atenas era corriente que a los ciudadanos ricos les robaran una parte de su fortuna. Ciertamente se echaba mano de un pretexto honroso para la persona a la que se quería despojar, y era el de conferirle un cargo que exigía un verdadero dispendio. Quien entre las tribus en que se hallaban distribuidos los ciudadanos era elegido para un cargo oneroso, podía buscar entre los ciudadanos de su tribu si podía hallar a otro más rico. Si creía haber encontrado a uno y este aseveraba que era menos rico, podía proponerle una permuta de su fortuna, cosa que éste no podía rehusar. El caso de Pericles en Atenas, de los patricios en Roma, de los Médici en Florencia muestra históricamente lo peligrosa que es la riqueza desmedida de algunos ciudadanos incluso para la forma de Constitución más libre y cómo es capaz de destruir la misma libertad; en vano trataron los Gracos y otros de frenar la decadencia de Roma mediante la intimidación y las propuestas de

leyes agrarias; valdría la pena investigar hasta qué punto se debería sacrificar el estricto derecho de propiedad a la forma duradera de una república. Tal vez se haya sido injusto con el sistema del 'sansculotisme' en Francia, atribuyendo únicamente a la rapiña su pretensión de mayor igualdad en la propiedad.

[13]

Ros 526 / En Italia, donde la libertad política había cobrado formas más puras y rasgos más bellos que en Alemania -si bien se perdió algo antes que en ésta- , surgió en Bolonia el saber jurídico antes que la poesía; los hijos de las familias más nobles acudían allí de todas partes con la única aspiración de llegar a ser jueces sabios y justos en su patria; y es que sólo en sede judicial seguían sirviendo a una idea, a las leyes, cuando de otro modo sólo estaban al servicio de un hombre.⁺

Los Estados de la Italia central y septentrional en la Edad Media presentan un tipo de asociación extremadamente incompleto y precario. La historia de la Italia de esta época no es propiamente la historia de un pueblo o de varios, sino más bien la de una multitud de individuos; y como en este cuadro no aparecen grandes masas, si no es por breves momentos, para volatilizarse enseguida, resulta extraordinariamente difícil aplicarle puntos de vista generales. Tanto más interesante resulta la historia de individuos singulares, por cuanto su singularidad no ha desaparecido en las formas generales de Estado y Constitución. Lo corriente [en aquella época] es que sólo un interés momentáneo unifique a la gente. Raras veces se encuentra una unión sustentada en un interés duradero. Todos los conflictos versaban sobre los derechos de familias e individuos particulares, que nunca pudieron ser convencidos de ceder en sus derechos por el mayor bien de la unificación social. La convivencia en las ciudades era más una coexistencia en el mismo espacio, dentro de las mismas murallas, que sometimiento a leyes comunes. El poder de la autoridad era débil. Simplemente no había aún ideas que fueran dominantes. No es sólo que la campiña estuviera llena de innumerables castillos, cada uno construido para la seguridad de su señor; también cada palacio de familia en la ciudad estaba fortificado con torres,

etc., todos asediando a todos. El ejercicio de la justicia se limitaba a la victoria de una facción sobre la otra.

[14]¹

La voz del clero católico se halla a punto de afonía. Su estamento particular, el hábito que los distingue, el aislamiento de todos los seres humanos y sus relaciones, la tensión que a cada momento tira de sus músculos para interiorizar la reacción y controlarse retiene la voz en el pecho -por lo demás hundido en casi todos ellos-, una voz que chirría finamente en el gárgamo, pero sin limpieza. Los pastores protestantes predicán con la voz solemne de la vida vulgar. Cuando la voz católica intenta predicar con vozarrón, perfora con su chillido y su grito lloriquea

[15]

Pena pública de muerte⁺

Hablando de los japoneses, Montesquieu observa que la frecuencia de ejecuciones públicas, y además crueles, ha embrutecido el carácter del pueblo e incluso lo ha hecho indiferente a los castigos y a los crímenes. ¿Cómo así este fenómeno, que resulta exactamente en lo contrario de lo pretendido por legisladores y jueces con los castigos públicos, que es el terror y el miedo a los crímenes? / ¿Es sólo la costumbre lo que le quita su carácter nauseabundo, cruel y escalofriante a la muerte a manos del verdugo, a sus terribles preparativos, a la angustia de muerte y al desprecio o -lo que para alguno aún es más deprimente- la compasión generales? La costumbre sólo produciría indiferencia, como le pasa al guerrero a cuya derecha caen mil y a su izquierda diez mil. ¿Qué es propiamente lo más llamativo en una ejecución, y qué sentimiento produce ese fenómeno?⁺

Lo primero que nos salta a la vista es un ser indefenso al que llevan atado, rodeado de una guardia numerosa, sostenido por infames esbirros, y ahí está, totalmente desamparado, sometido a la exhortación y oraciones de

¹ Este fragmento, que Rosenkranz había publicado con los otros en el *Literarischen Taschenbuch de Prutz (1843)*, fue eliminado en la *Vida de Hegel* (otro dato más que hace sospechar una cierta preocupación de Rosenkranz por presentar un Hegel "presentable").

los clérigos, que el criminal repite a gritos en un intento de aturdir su conciencia del momento actual. Así es como muere. El soldado que cae destrozado junto al otro o herido por una bala invisible no despierta en nosotros el sentimiento que nos produce la ejecución del malhechor. Pienso que es ante este último espectáculo donde sentimos que se le ha privado a un ser humano del derecho a defender su vida. Podemos llorar la muerte de alguien que muere en lucha con otro; pero esa muerte no nos afecta penosamente como la otra, y es que ha podido ejercer su derecho natural a defender su vida. Además cayó, porque el otro defendía el mismo derecho. Si el sentimiento de indignación al ver cómo ejecutan a un ser indefenso hombres armados -en número superior por añadidura- no enfurece a los espectadores, es sólo porque para ellos la sentencia de la ley / es sagrada. Pero esta representación no logra desplazar del todo el sentimiento producido por el inmediato espectáculo. Por más que los verdugos estén al servicio de la justicia, saberlo sin más no puede reprimir el sentimiento general que ha marcado con la deshonra el oficio o el estamento de estos seres humanos que aquí, ante todo el pueblo, son capaces de matar a sangre fría a un ser indefenso, y que aquí cumplen con su tarea como instrumentos totalmente ciegos, lo mismo que las fieras a las que antiguamente eran arrojados los criminales. El entendimiento ilustrado podrá emplear todas sus fuerzas para descalificar como prejuicio esta voz del pueblo, así como el oscuro sentimiento que la apoya, podrá urgirle una y otra vez la carencia de fundamento racional que arroja el análisis de ese sentimiento y podrá, por otra parte, equiparar con otros funcionarios a los verdugos como servidores del Estado y de la justicia que cumplen con su deber; pero, lo mismo que le pasa con / otros sentimientos, tampoco conseguirá eliminar éste. Ciertamente quien vea las cosas con ecuanimidad sabrá distinguir siempre entre el ser humano por sí mismo y el oficio que subleva su sensibilidad, haciendo justicia al primero, por más que también le desearía un oficio mejor; lo mismo que en otro caso, aun estando convencido de lo despreciable de una costumbre o hábito en un pueblo, tampoco tendría por un canalla al individuo [de ese pueblo] con el que tuviera que ver.⁺

Por lo visto, con respecto a la gente de esta profesión se ha hecho la llamativa observación de que en conjunto es gente tranquila, íntegra y en su mayoría piadosos. ¿Sería éste un efecto de su profesión, que les muestra con la mayor inmediatez el castigo de los crímenes? ¿O no se tratará más bien de una afirmación de sí para salvar su individualidad frente al desprecio que se siente por su profesión; del sentimiento de que la dignidad de la persona está por encima del aprecio o desprecio por su oficio? Que yo sepa, entre los griegos no habría habido ejecuciones públicas. Por lo menos Sócrates bebió la cicuta en la cárcel, y también el Orestes de Eurípides iba a darse por sí mismo el modo de morir que él mismo hubiera elegido. Hoy en día, si a alguien se le ocurriera proponer la abolición de las ejecuciones públicas, mil voces le gritarían que así se iba a perder una finalidad fundamental de las penas, su ejemplaridad.⁺

Al parecer los griegos no se han propuesto esta finalidad última de las penas, y sus legisladores no han considerado necesario sacudir con un espectáculo horroroso la sensibilidad y la imaginación en sustitución de lo que no pudieron lograr la moralidad personal y el respeto ante las leyes. / En conjunto la supuesta necesidad de horribles castigos públicos sólo demuestra que legisladores y jueces carecen de confianza en el sentimiento ético de su pueblo.⁺

Con el mismo encono se le objetaría a esa propuesta [de abolir las ejecuciones públicas] que, en el caso de que las condenas de muerte no se ejecutaran públicamente, se perdería una barrera contra las injusticias de jueces prevaricadores. El despotismo asesinaría en la oscuridad más descaradamente de lo que puede permitirse a la luz pública. (En Venecia ¿todas las ejecuciones se realizan ‘privatim’?, ¿o sólo las debidas a delitos de Estado?) Nada hay aquí que replicar a ciudadanos de un Estado que hicieran esta objeción porque tienen motivos para temer algo así; y simplemente en cualquier Estado en el que un tribunal que no ha sido elegido de entre el pueblo decide a puerta cerrada sobre la vida de un conciudadano, nada hay más deseable para los súbditos que el que se mantenga este resto de la importancia que tiene la voz del público; y es que ante la / ejecución pública el tribunal como que justifica a los ojos del pueblo su sentencia, que es leída

junto con sus fundamentos. Pero en Estados en los que el ciudadano tiene el derecho a ser juzgado por sus pares, a la vez que cualquiera tiene libre acceso a la sala de justicia, carecería de sentido la inconveniencia [de una ejecución pública].

[16]

Hume se caracteriza **desde el comienzo** como un historiador de los tiempos modernos por el mismo tipo de hechos que cuenta. El objeto de su historia es un Estado de la época moderna, cuyas relaciones internas no sólo están determinadas legalmente -como también ocurría en la Antigüedad-, sino además se basan en la forma jurídica más que en la inconsciente vida libre que entrañan. Ciertamente, lo jurídico, la conciencia de lo general así como de su opuesto, lo particular, asigna a cada estamento el lugar que le corresponde; pero su acción ya no la inspira una idea que animara a todos desde la totalidad del ser humano. Ciertamente, esta idea es nuestra fuerza y poder; pero lo que percibe la conciencia inmediata es la relación externa de [esa fuerza y poder] con los otros que actúan, mandando u obedeciendo, en los diversos niveles y tipos de asuntos. Quienes están al frente, cuyos actos son los que la historia nos presenta como lo que ocurrió, tienen siempre al Estado sobre ellos y como su entorno en toda la diversidad de sus situaciones. Está en ellos como pensamiento. Los determina; por él guían sus cálculos, es él a quien tienen presente en su conciencia, de modo que en los actos del [estadista] no es tanto su talante a lo que atendemos primariamente, sino a las consideraciones que lo guían. Sus mismas acciones son en su mayor parte órdenes y acatamiento. Aparte ya de que el pensamiento del Estado es lo determinante, no hay acción que sea sólo de uno. ⁺

Lo mismo que el todo de una acción -en la que a cada actante sólo le corresponde un fragmento- está disperso en tantas y tantas partes, también la obra entera es un resultado de otras tantas acciones individuales. La obra no se hace simplemente haciéndola, sino que es un resultado pensado. Ninguno de los que obran posee la conciencia de la acción como un todo. Es el historiador quien reconoce [este todo] por los resultados, y ya los antecedentes le han puesto sobre la pista de lo que ha provocado esos

[resultados]. Los únicos que pueden ser considerados actores son los que mandan o los que influyen de algún modo en ellos; el resto coopera a través del ordenamiento común. Como todo se halla ordenado bajo el poder de este orden, la mayoría sólo interviene como un conjunto de engranajes. Lo viviente, la / transformación en la organización de [los engranajes] es algo pequeño, gradual e invisible. Como todo / está determinado de antemano, los pueblos no pueden seguir a un gran hombre -como los sicilianos a Timoleón- , ni nadie puede hacerse por su cuenta planes enteros -como Alcibiades, Temístocles, etc.- , cuando precisamente estos planes son los que caracterizan al gran hombre; más bien hay que actuar comportándose de acuerdo con un ámbito predeterminado.

[17]¹

p. 519. “Pero la conducta posterior de Johann Georg descubrió los motivos que le habían disuadido de explotar su ventaja sobre el emperador y apoyar eficazmente los designios del rey de Suecia.” “Apoyar” es el término de más peso en el párrafo, mientras que lo pretendido es dar a entender lo contrario. Este contrario reside en el término “disuadido”, encargado de dar en conjunto un sentido negativo, pese a que la mayor parte [del párrafo] lo expresa positivamente.

p. 504. “Donde el camino de la bondad (o sea, para convertir a los protestantes) no sirvió de nada, se echó mano de los soldados, para que los descarriados volvieran a refugiarse en el redil de la Iglesia.” La idea principal de este apéndice es el procedimiento de conversión. Este procedimiento se hace explícito: bondad y empleo de soldados. Prescindiendo aquí de que la idea - lo que aquí se nos explica es el procedimiento de su realización - necesariamente tiene que haber sido expresada ya antes y es muy importante, su exposición vuelve a ocupar la mitad de este apéndice y, por cierto, su mitad más grande. Además se trata de su mitad posterior. Ambas circunstancias hacen que [la exposición de la idea de fondo] cobre prioridad sobre la idea principal [del párrafo] -el procedimiento de la conversión- y sea

¹ *Comentarios sobre la Historia de la guerra de los Treinta Años de Schiller. La paginación citada corresponde a la 1ª edición, 1793. El último párrafo precisa un concepto del fragmento anterior.*

eso lo que se retenga. Sólo la expresión “refugiarse” guarda aún relación con el procedimiento y, reproduciendo la idea principal, corrige un poco el defecto.⁺

El siguiente párrafo vuelve a decir al final: “predicar el evangelio a los herejes”. Lo histórico queda algo difuminado, se le vuelve a presentar al lector la idea principal, ya antes hartamente expuesta, y el siguiente párrafo termina una vez más: “imponer su objetivo”.

Las caracterizaciones son excelentes. / Nada se presta mejor a ellas que largos párrafos, en los que una pluralidad de rasgos terminan confluyendo. Pero este recurso se hace amanerado, cuando Schiller lo utiliza para exponer una situación compuesta de muchas circunstancias sobrevenidas, máxime cuando la situación se refiere a una circunstancia que no está orientada a una acción según un nexo causal en el tiempo y el espacio. En este caso los rasgos se hallan demasiado dispersos, son excesivamente heterogéneos. Su unidad consiste sólo en el punto al que son referidos en el pasado; v. g. p. 501: “Reforzado con los hombres de la guarnición enemiga que se le unieron, el general sajón von Arnheim dirigió su marcha al Lausitz, / provincia en la que había irrumpido el ejército de un general imperial, Rudolf von Tiefenbach, con objeto de castigar al príncipe elector de Sajonia por haberse pasado al bando del enemigo.” ¡Qué elementos tan dispares se amontonan aquí! “Haberse pasado” tendría que estar con tanta más razón antes de “reforzado”, por cuanto ésta es sólo una circunstancia secundaria. Además el cambio de bando de la guarnición enemiga de Leipzig se presenta asociado con dirigir la marcha al Lausitz -y el párrafo termina con el castigo del príncipe elector por el general imperial-, cosas que tienen muy poco que ver entre sí. La conexión gramatical se dirige sólo al entendimiento, no a la imaginación. La yuxtaposición de frases sin pronombre relativo es la conexión verdaderamente natural de la serie de sucesos. Los romanos utilizan mucho el infinitivo en el estilo histórico.

p. 508. “Esta falta de resistencia inesperada, inexplicable, despertó tanto más la desconfianza de Arnheim, por cuanto no era ningún secreto para él la rápida aproximación del ejército de socorro desde Silesia, mientras que el ejército sajón estaba demasiado desprovisto de máquinas de asedio y

también carecía de efectivos como para asaltar una ciudad tan grande. Temiendo una emboscada, etc.” La idea principal es la desconfianza de Arnheim, acrecentada por las razones de su desconfianza. Estas razones son pensamientos que pasan por la mente de Arnheim. Pero su enumeración nos las convierte en hechos y circunstancias. Nos olvidamos de que sólo las estamos viendo en el ánimo de Arnheim, somos nosotros mismos quienes las vemos, perdiendo así la idea principal; la desconfianza de Arnheim. Por eso es ést[a] lo que tendría que cerrar el párrafo. De este modo muchas veces, para describir la situación de un héroe, se juntan las cosas más dispares en la unidad de su pensamiento como fin y medio. Los griegos narran sucesivamente. Lo único que se ve es la acción externa del que obra y no ella como pensamiento suyo, como su objetivo. Pero siempre queda muy bien precisado si la acción / era fin y, todavía más importante, si el fin era grande. Esto lo muestra la acción. Si aquél era grande y ésta pequeña, la persona era un espíritu pequeño. *

El entrelazamiento de las frases mediante el pronombre relativo trastorna la sucesión natural en que se ordenan las frases y se debe en parte a la torpeza de las partículas de relativo, en parte a la escasez de partículas absolutas, etc.

[18] ¹

En la monarquía el pueblo no fue una potencia activa más que en el momento del combate. Como un ejército mercenario, no sólo debía guardar la formación bajo el fuego del combate mismo, sino que, nada más lograda la victoria, debía volver en perfecta obediencia. Por experiencia estamos acostumbrados a ver cómo una masa de hombres armados entra a la voz de mando en una furia normada de la matanza y en las loterías de la muerte y la vida, mientras que otra orden igual los devuelve a la calma. Esto mismo se pidió de un pueblo que se ha puesto en armas por él mismo. La consigna era la libertad, el enemigo la tiranía, el mando supremo una Constitución, la

¹ Escrito en francés. Rosenkranz (61 s.): “En Suiza Hegel no tenía otro remedio que hablar a menudo en francés, de modo que se ejercitó en escribir en esa lengua. Con predilección leyó a Benjamin Constant, por quien guardó un interés toda su vida. A su modo trató en ensayos menores de temas políticos, por ejemplo la transformación que sufre lo militar, cuando un Estado pasa de ser monárquico a republicano.”

obediencia a sus representantes la subordinación. Pero hay una diferencia notable entre la pasividad de la subordinación militar y el ardor de una insurrección, entre la obediencia a las órdenes de un general y la llama del entusiasmo que la libertad infunde por todas las venas de un ser vivo. Esta llama sagrada es la que tensaba todos los nervios, por ella, por gozar de ella, se habían puesto en tensión. Estos esfuerzos son los goces de la libertad, ¿y queréis que la libertad renuncie a ellos?; estas ocupaciones, esta actividad por la cosa pública, este interés es el que está actuando, ¿y queréis que el pueblo se entregue de nuevo a la inacción, al tedio?

[Cierre en pág. 265].

TEXTO 3

[Págs. 291 a 309]

HGW 2.5

[29]

[ESBOZOS y apuntes sobre religión positiva]²

[1]

Por religión positiva se entiende una fe cuya práctica se da en la teoría -es decir, que lo que de suyo es subjetivo sólo se da como algo objetivo-, una religión que plantea como principio de la vida y de los actos representaciones de algo objetivo que nunca podrá hacerse subjetivo. La actividad práctica obra libremente, no se une con su opuesto, ni éste la determina -lejos de unificar una pluralidad previa, es la unidad misma- ;² sólo se preserva oponiéndose a la pluralidad que tiene enfrente, la cual es pura dispersión para la facultad práctica; la unidad práctica se afirma eliminando por completo lo opuesto.³

Todos los mandamientos morales son exigencias de que esta unidad prevalezca contra los impulsos; y sólo se diferencian en que, representando esta unidad, se dirigen contra impulsos diferentes.

¿Cuál es el concepto de moralidad?

[L]os conceptos morales no tienen objetos en el mismo sentido en el que los tienen los conceptos teóricos. [E]l objeto de aquéllos es siempre el yo; el objeto de éstos es el no-yo. El objeto del concepto moral es una cierta determinación del yo que, para llegar a ser un concepto, para poder ser conocido convirtiéndose en objeto, se opone al yo con otra determinación,

² El presente título encierra una especie de laboratorio, en el que Hegel reelabora el tema de la positividad de la religión cristiana conforme al Fichte del Fundamento de la doctrina de la ciencia de 1794/95. La grafía cambia de ducto a menudo, lo que indica discontinuidades, que esta traducción marca con un espacio entre párrafos; pero el texto mismo marca discontinuidades con rayas y espacios intermedios.

² Al margen: [en cambio] la unidad teórica es vacía, carece de significación, de multiplicidad [y] sólo es pensable por relación a ésta

³ Hölderlin, Juicio y Ser (1795): “<Yo soy yo> es el ejemplo más oportuno para este concepto del juicio originario como juicio teórico, pues en el juicio práctico el [Yo] se sienta por oposición al No-yo, no a sí mismo.” La huella de este ensayito de Hölderlin es también muy perceptible en el siguiente esbozo de Hegel (nº 30).

es considerado como un accidente del yo, excluido de la determinación del yo que en ese momento / está conociendo. El concepto es una actividad reflexiva. Un concepto moral que no haya surgido así, un concepto sin actividad, es un concepto positivo; sin embargo a la vez debe convertirse en práctico; sólo es algo conocido, algo dado, algo objetivo, y sólo cobra su poder, su fuerza, su efectividad mediante un Objeto que despierta respeto o temor, ante el que tendríamos que desvanecernos, que sucumbir, si en esos conceptos no se nos abriera el camino a ese Objeto, a una esperanza de indulgencia, haciendo así posible que lleguemos a fundirnos con él.

El concepto moral positivo puede perder su carácter de positividad, si la actividad que expresa se desarrolla por sí misma y cobra fuerza; pero lo que de ordinario se llama positivo no constituye una actividad propia reflexionada y nunca puede deponer su índole objetiva.

Cierto, también lo moral puede convertirse en algo objetivo, por cuanto es representado y concebido; pero siempre va unido -o esta conexión se puede restablecer enseguida- a la conciencia de que somos nosotros mismos, de que es nuestra libre fuerza y actividad la que constituye el objeto del conocimiento. Lo moral y lo que ordinariamente se entiende por objetivo se hallan en directa oposición.

El Objeto infinito, así como su modo de actuar, son positivos también para la facultad cognitiva: milagros, revelaciones, apariciones ...

En la intuición no se debe dar un todo, la facultad cognitiva tiene que renunciar a basarse en una parte para imaginarse sus propias leyes como un todo [y debe] resultar afectada sin que el fenómeno le refleje la misma cantidad de actividad ¹ ni la intuición deba pensarse jamás como un todo de este tipo; la actividad de la causa debe / ser algo desconocido, [pues] un miembro de la interacción no es objeto, ni no-yo ni tampoco yo, a diferencia de las interacciones humanas, en las que un miembro es un yo.

¹ Cf. Fichte, Fundamento de toda la doctrina de la ciencia (como manuscrito para sus oyentes), 1794/95. Comienzo del 5º Teorema, I. (Trad. de Juan Cruz, Buenos Aires: Aguilar, 1973. 117: J.G. Fichte Gesamtausgabe I, 2. 388): "la relación causal consiste en que, debido a la limitación de la actividad en uno de los dos (o debido a una cantidad de pasividad en él) resulta sentada una cantidad de la actividad suprimida igual a la misma cantidad de actividad en su opuesto, conforme a la ley de la determinación recíproca" (trad. propia).

El yo práctico consiste en una actividad ideal que trasciende lo real, y en la exigencia de que la actividad objetiva sea igual a la infinita -la fe práctica es la fe en ese ideal- ; entonces una fe es positiva, si se da ese trascender junto con la exigencia de [esa] igualdad, exigencia que sólo puede provenir de un Objeto poderoso que nos domina [con su] autoridad; pero tanto éste como su modo de actuar no está al alcance de nuestra comprensión, comprenderlo significaría que lo determinamos; sus modos de actuar tienen que ser para nosotros milagros que nos son imposibles, es decir, presuponen una actividad que no reconocemos en la actividad de un yo; en esto se diferencian de las acciones que reconocemos como acciones de seres libres por cuanto constituyen acciones de un yo.

Con respecto al fin moral que atribuimos a la divina Providencia, pasamos por alto otros aspectos de su ser que nos son desconocidos, pues en este caso juzgamos de la actividad divina en cuanto es la actividad de un yo.

[2]

HGW 2.8

/ Religión

Una religión

fundar una religión.

El otro extremo de la dependencia de un objeto es precisamente el temor a los objetos, la huida ante ellos, el miedo a fundirse con ellos [es] la suma subjetividad.

Objetivo[:]

- 1.) lo real, en el espacio
- 2.) determinaciones internas objetivas[, al estar] acompañadas de la conciencia de que son determinaciones internas
- 3.) determinaciones internas sin conciencia de que son determinaciones internas

Religión es la libre adoración de la divinidad. Una religión meramente subjetiva, sin imaginación, es [mera] rectitud.

Comprender es dominar

vivificar los objetos es convertirlos en dioses.

Contemplar un torrente, ver cómo tiene que caer a lo hondo por las leyes de la gravedad y cómo se halla encerrado y presionado entre el lecho y sus márgenes, eso es comprenderlo; darle un alma, tomar parte en él como un igual, amarlo, eso es convertirlo en un dios. Sin embargo, como un torrente, un árbol, es también un objeto, / puede estar sometido a la pura necesidad; también los humanos, una vez divinizados, ya no pertenecen al común de los mortales, pero sólo son semidioses, no los [dioses] eternos, necesarios. Cuando sujeto y objeto -o libertad y naturaleza- se piensan unidos de modo que naturaleza es libertad, y sujeto y objeto resultan inseparables, ahí está lo divino; un ideal así es el objeto de cualquier religión. [U]na divinidad es a la vez sujeto y objeto, no cabe decir de ella que es sujeto en oposición a los objetos, ni que tiene objetos.

Las síntesis teóricas abocan a la mera objetividad, en completa oposición al sujeto; la actividad práctica[, a su vez,] aniquila el objeto y es totalmente subjetiva; sólo en el amor se es uno con el objeto,¹ sin que [éste] domine ni sea dominado; este amor, convertido por la imaginación en un ser, es la divinidad; el ser humano separado [de ella] le tiene entonces reverencia, respeto; la unidad en sí del amor le da al [hombre separado] su mala conciencia, y la conciencia de la división le infunde temor ante la [divinidad].

¹ *Hegel ha añadido aquí al margen con otra letra:* En los tiempos antiguos los dioses andaban entre los humanos; a medida que fue agrandándose la separación, la distancia, también los dioses se fueron alejando de los humanos; con ello ganaron en sacrificios, incienso y culto, y fueron más temidos, hasta que la separación se hizo tan grande que la fusión ya sólo se podía realizar por la violencia. El amor sólo puede ocurrir con lo que es igual, con el espejo, con el eco de nuestro ser.

Se puede llamar aquella fusión la unión de sujeto y objeto, de libertad y naturaleza, de lo real y lo posible. Si el sujeto conserva la forma de sujeto y el objeto la de objeto, la naturaleza sigue siendo naturaleza y no se ha realizado la fusión; el sujeto, el ser libre, predomina y el objeto, la naturaleza, es lo dominado.

HGW 2.10

[30]

[Fe y Ser]²

La fe es el modo como se halla en nuestra representación lo unido, la unificación en que se resuelve una antinomia. La unificación es la actividad; esta actividad reflexionada como objeto es lo creído. Para que se unan los miembros de la antinomia tienen que sentirse o reconocerse como antagónicos, su relación recíproca como antinomia; pero el único modo de que lo antagónico pueda ser reconocido como tal es que ya esté unificado; la unificación es el criterio de comparación, en él aparecen los opuestos como tales, insatisfechos. Ahora bien, si resulta que los opuestos limitados no pueden subsistir como tales, que se deberían eliminar entre ellos, es decir, que para ser posibles presuponen su unificación (ésta se presupone ya para poder mostrar que son opuestos), queda demostrado que tienen que ser unidos, que la unificación debe ser. Pero la misma unificación, el hecho de que sea, no queda por ello demostrada, pues lo creído es [sólo] el modo en que se presenta la imagen de la unificación; además no puede ser demostrada, pues los opuestos son dependientes, mientras que su unión es independiente de ellos; además demostrar conlleva dependencia; cierto, lo independiente frente a estos opuestos entre sí puede a su vez depender en otro sentido; y entonces hay que proceder otra vez a la nueva unión, que entonces vuelve a ser lo creído.

² Título de Nohl. Los cambios de ductus están marcados como en los *fragmentos inmediatamente anteriores*.

HGW 1.11

/ Unificación y ser quieren decir lo mismo; en cada proposición la cópula “es” expresa la unión de sujeto y predicado: un ser; ser sólo puede ser creído; creer presupone un ser; por tanto es contradictorio decir que, para poder creer, primero hay que cerciorarse del ser. Esta independencia, que el ser sea absoluto, es lo chocante; así que tendrá que ser, pero no por ello será para nosotros; se supone que la independencia del ser consiste en que es, sea o no para nosotros; el ser tiene que poder ser algo totalmente independiente de nosotros, pues no le es intrínsecamente necesario que nos relacionemos con él. ¿Hasta qué punto puede haber algo que nosotros pudiéramos no creer? O sea que es posible, pensable, un algo que nosotros, por otra parte, no creamos, es decir, que no por eso sea necesario. De que algo sea pensable no se deduce que sea; será, sí, en cuanto es pensado; pero lo pensado es algo dividido, opuesto al que piensa; no es un ente. Si puede surgir un malentendido, es sólo porque hay diversas formas de unificación, de ser, y por eso se puede decir que hay algo, pero no por eso es necesario que yo lo crea; un modo de ser no implica el otro modo. Además creer no es ser, sino un ser reflexionado; en este sentido se puede decir también que no por ser se es reflexionado o se llega a la consciencia; lo que es no *tiene por qué* ser creído, aunque lo que es creído tiene que *ser*. Ahora bien, lo pensado como algo separado tiene que llegar a unirse, y sólo entonces puede ser creído; el pensamiento es unificación y resulta creíble; pero lo pensado aún no.

Lo separado sólo encuentra su unificación en Un ser, pues un ser [sólo] en Un sentido, [al ser así] diverso, presupondría una naturaleza que tampoco sería naturaleza, lo que constituye una contradicción; [de modo que] una unificación podría también no ser en el mismo sentido una unificación; ahora bien, una fe positiva es la que, en vez de / la sola unificación posible, plantea otra, en vez del único ser posible otro ser; que, por tanto, unifica ciertamente los opuestos, pero incompletamente, es decir, que no / son uno en el sentido en el que deben unificarse.

En la religión positiva toda unificación debe estar dada de antemano; lo dado es algo de lo que se carece hasta que se recibe; y después de recibido tiene que poder seguir siendo algo dado; sólo que algo dado nunca es, en ese

sentido, **sino** algo opuesto y además en cuanto unificado, lo que es una contradicción. Esta contradicción procede de la confusión entre unificaciones más incompletas, que en otro sentido aún se hallan en la oposición de un ser incompleto, y el ser que es perfecto en el sentido en el que debe realizarse la unión, y así se confunde un modo del ser con el otro. Los diversos modos del ser son las uniones más completas o menos completas. En toda unificación hay un determinar y ser determinado que son uno; pero en la religión positiva lo determinante tiene que ser determinado también en cuanto determina; su acción no debe ser una actividad sino una pasividad; pero también lo determinante en su pasividad pertenece a la misma unión; en ésta el que actúa podía haber sido activo; pero ésta es una forma inferior de unificación, pues en la acción que procede de una fe positiva, lo unido es ello mismo a su vez un opuesto que determina su opuesto, y la unificación que aquí se da es sólo incompleta, pues ambos siguen siendo opuestos, uno es lo determinante, otro lo determinado; y lo determinante mismo es activo, pero la forma de la actividad está determinada por otro, lo que quiere decir estar dado, [de modo que] lo activo en cuanto tal tiene que estar determinado; lo que determina la actividad tiene, como ente, que haber sido unificado previamente, y si en esta unificación lo determinante tiene que haber / sido también un determinado, es que estaba determinado por otro, etc. y el creyente positivo tendría que ser totalmente pasivo, absolutamente determinado, lo que es contradictorio. Por eso determinan todas las religiones positivas un ámbito más o menos estrecho, al que limitan la actividad, concediendo ciertas unificaciones; por ejemplo, en la intuición le reconocen al ser humano un cierto ser, como que está dotado de vista, de oído, se mueve, es activo, pero con una actividad vacía, en cada acción concreta no es el actante quien ha determinado, pues es en cuanto actante, como determinado actúa.

Lo determinante es un poder que confiere a la actividad su dirección, su forma, incluso cuando se cree y obra por confianza. Confianza es identidad de la persona, de la voluntad, del ideal en medio de las diversas contingencias. Cuando, no siendo yo él ni él yo, sin embargo le creo y obro guiándome por él, entonces me determina, frente a mí es un poder y mi conducta con él es positiva.

La fe positiva exige creer en algo que no es; ahora bien, lo que no es puede llegar a ser o no llegar a ser; en este sentido lo [así] determinado no es un ente, y sin embargo, como requiere fe, tiene que ser un ente. Se siente un poder, la actitud ante él es pasiva, pero no es en este sentimiento donde radica el poder, sino en la división de un sentimiento en el que se opone lo pasivo (que así se convierte en objeto) y lo que produce la pasividad (que en este sentido se convierte en el sujeto).

Toda religión positiva parte de una oposición entre algo que no somos y lo que debemos ser; erige un ideal frente a su ser [real] y, para poder creer en ese [ideal], lo convierte en un poder. En la religión positiva el ente, la unificación, es sólo una representación, algo pensado: yo creo que es quiere decir que creo en la representación, que creo que me represento algo, creo en algo creído (la divinidad **según** Kant)[,] filosofía kantiana[, o bien] religión positiva (la divinidad **[es su]** santa voluntad; el ser humano, la negación absoluta[)]; en la representación todo se halla unido, las representaciones están unidas; la representación unificada es un pensamiento, pero lo pensado no es un ente.

HGW 2.17

[31]

[Esbozo histórico sobre el Judaísmo]

[1795/1796]

La historia de los judíos enseña que este pueblo no se ha formado con independencia de naciones ajenas, que la forma de su Estado no se ha desarrollado libremente, sino que fue arrancado con violencia de un talante previamente asumido; la transición de la vida pastoril al Estado no ocurrió paulatina y espontáneamente, sino por intervención ajena, y esta situación,

además de violenta, estuvo acompañada por un sentimiento de carencia; pero este sentimiento no era general, pues no se extendía a todos los aspectos de la situación; la costumbre había hecho las paces con algunos de ellos, lo que[, por otra parte,] impedía que surgiera un ideal cabal o claro capaz de oponerse a esa situación. El plan de la liberación de su pueblo sólo podía surgir en el alma de un hombre que había logrado una serie de conocimientos y de un bienestar en la escuela de los sacerdotes y en la corte, y, después de romper con ellos, había aprendido en la soledad a no echarlos de menos y a lograr la unidad de su ser. Al principio lo único que pudo hacer para suscitar en el pueblo el deseo de independencia fue utilizar el sentimiento de su opresión, así como la memoria vaga y más bien impotente del pasado tan distinto de sus antepasados, mientras que la fe en la propia misión divina despertó a su vez en los judíos la fe entusiasta, aunque pasiva, en la posibilidad de realizarla. La verdad es que en esta realización se comportaron casi con total pasividad; en cuanto a los intentos de Moisés por librarlos de la esclavitud de sus costumbres, usos y mentalidad a lo largo de 40 años seguidos con otro modo de vida, por fijar en la fantasía de los judíos el ideal que él tenía y por implantar el entusiasmo por ese [ideal, carecieron de éxito.] Muchas de las leyes [mosaicas] referentes al servicio divino, y sobre todo las penas establecidas por su trasgresión, demuestran también que en el espíritu de su pueblo había contra el todo algo que debía ser doblegado por la fuerza, que debía ser sustituido por otras costumbres. De todos modos su característica siguió siendo siempre la inconstancia, una y otra vez siguieron siendo / infieles a su Estado, y sólo la necesidad les hacía volver a él. El individuo estaba totalmente excluido del interés activo por el Estado; su igualdad política como ciudadano era lo opuesto de la igualdad republicana, pues sólo era la igualdad en la insignificancia. Sólo con los reyes surgió en muchos súbditos junto con la desigualdad, inevitable bajo ese gobierno, al menos una relación con el Estado, [pues] muchos lograron ser importantes frente a sus inferiores y muchos más contaron al menos con esa posibilidad.

Sólo en épocas tardías, cuando los señores o los enemigos del [pueblo judío] dejaron de mostrar indiferencia frente a su fe -que éste abandonaba tan a gusto mientras [esa fe] no tropezaba con resistencia- , sólo entonces

incurrió una pequeña parte del pueblo en el fanatismo encarnizado que lo caracterizó de allí en adelante. No obstante, tampoco esta parte del pueblo pudo llegar nunca a constituir un todo; el tiempo de la fantasía de teofanías y profetas quedaba ya en un pasado remoto y la nación se hallaba en niveles desiguales de reflexión. Hubo todavía momentos en que la actividad se volcó hacia fuera para mantener la existencia independiente del Estado; pero cuando este fue total y absolutamente aniquilado, la fuerza [del pueblo judío] se volcó hacia dentro, a sí mismo, y surgieron sectas y opiniones y partidos a favor y en contra. Esta actividad humana puramente interior y dirigida a uno mismo, esta vida interior cuyo objeto, a diferencia del interés de un gran ciudadano, no es externo, mostrable y representable, sólo se expresa por signos; y casi siempre fracasa dejándose guiar por ellos en el intento de alcanzar lo viviente; y nada indigna más que esto muerto, porque se refiere directamente a la vida, siendo a fin de cuentas lo opuesto a ella. En una época en la que el sediento de vida interior (incapaz de unirse con los objetos que le rodeaban, tenía que ser su esclavo y vivir en contradicción con lo mejor en él, maltratado por ellos y maltratándolos), el que buscaba algo mejor donde poder vivir recibía la oferta de un privilegio muerto a título de que eso era vida; en esa época los esenios, un Juan, un Jesús, que habían creado vida en sí mismos, se alzaron en lucha contra lo eternamente muerto.

HGW 2.19

[32]

[Serie de apuntes] ¹

[1797-1798]

Avance de la legislación con la creciente separación

¹ Escritos *con posterioridad, ya en Frankfurt, al margen del n° anterior. Ello hace que la unidad del amor (belleza, naturaleza, alegría, felicidad) -que ha ido caracterizando los esbozos de Berna inmediatamente anteriores- haya contaminado el tema fichteano de la autonomía del sujeto y de la dominación-servidumbre. También la entrada en escena de Abrahán procede de los apuntes aún berneses sobre Flavio Josefo (n° 33).*

Noé: permiso para matar animales, pero no para beber la sangre (Kant, prohibición de la caza, paz eterna; captura de ganado vivo) y prohibición del homicidio; [estado de] suma necesidad

Bendición de Abrahán: propiedad y posesión para sí y sus descendientes
[.,] [estado de] menor necesidad
[estado de] suma necesidad, menor separación, es decir, menos diversificada; mayor separación, menor necesidad

Los 10 mandamientos [de] Moisés: adoración de Dios y fiestas de guardar; nuevo: respeto a los padres, adulterio; mentiras y fornicación.
[el] mayor [estado de] necesidad [implica] una separación menos diversificada; a mayor separación menor [estado de] necesidad
aquél en los comienzos de la cultura, porque había menos cosas unidas; en una cultura superior puede sentirse menos necesidad habiendo una separación más extendida, porque siempre hay mucho que está unido; pero el [estado de] necesidad en una cultura superior desgarrar tanto más y hace a los seres humanos tanto más terribles a medida que aumenta la cultura, [pues] aumentan las necesidades, las separaciones y uniones

una divinidad que le asegura a su pueblo una existencia animal; ella la quintaesencia de toda verdad y de todo derecho -a este [pueblo] no le queda más que una existencia animal divinizada- , el sujeto infinito, frente a lo infinito no subsiste nada; atenerse siempre a esta relación, recordársela a los humanos en todas sus acciones, vincularla con toda actividad, por eso invisible -[necesidad del] sacrificio-

La relación entre los judíos como ciudadanos no podía ser otra que la igual dependencia de todos frente a la casta sacerdotal, lo que eliminaba de antemano la condición de todas las leyes políticas, es decir, [la de ser] leyes de la libertad.

HW 2.77 / los israelitas se comportaron muy pasivamente en [su liberación de Egipto], las acciones de Moisés y Aarón tuvieron [en ellos] el mismo efecto

que sobre los egipcios, el de un poder sobre ellos; el mayor rigor con que éstos respondieron no despertó en los [israelitas] una actividad propia; en vez de reaccionar con más fuerza, se limitaron a sufrir más profundamente. 2º L[ibro] 5, 21.

[op. cit.] 6, 9 [:] los israelitas se comportan con total pasividad; sólo Moisés influye en el rey y fuerza el permiso atemorizándolo, no con los israelitas, pues estos no le daban nada de miedo, sino con el dios de Moisés; también en su liberación son esclavo ejemplo único de una libertad impuesta. Tras cada lectura [del Éxodo] los que presiden no hacen siempre más que profundas reverencias [(]Éxod[o] 12, 27 y antes[)]; por lo demás -su única reacción fue refunfuñar por su liberación- , por lo demás obediencia pasiva; los egipcios los echaron, Éx[odo] 12, 33,34.

No se arrancan con una acción heroica; pero en su fantasía se realiza algo grande por ellos; por ellos sufre Egipto las más diversas plagas y miseria, lo abandonan rodeados de un griterío de lamentos; pero *ellos* no han hecho nada, *ellos* no han luchado, eran más humanos, pero por cobardía -como su dios-

la violencia contra cuyo ataque uno se defiende, justifica la muerte y la destrucción, pues el que la ha padecido se ha propuesto este fin para uno o para el otro, a ellos se dirige, de modo que los derechos están equilibrados; los israelitas sufren, pero no se defienden; los egipcios sucumben, pero no por sus enemigos; la [única] actividad que los israelitas se han propuesto es llevarse arteramente las vasijas de sus vecinos, que se las prestan confiados; nada más han hecho. [E]l espíritu de esta gente recién liberada (Éxodo] 13, 17; 14, 11,12)[:] es mejor que seamos sus esclavos a perecer fuera en el desierto.

Comparación -de la invisibilidad del dios judío, inefabilidad, prohibición de representarlo (el rostro de Moisés brillaba de tal modo que no podían mirarle), estancia en el sancta sanctorum-
con los misterios eleusinos, en los que se enseñó con palabras, imágenes, sacrificios, pero no se podía hablar de ellos; las leyes y / ceremonias mosaicas no [procedían] en absoluto de la fantasía del pueblo, o por lo menos no se

sabe en qué medida, muchas cosas arbitrarias -las formalidades, pequeñeces- [se instauraron] por tanto de una vez. El éxodo, la acción, [lo fue] del pueblo, en él su espíritu, su fin, su ideal, pues aquí lo realizó

Antes todavía de que Moisés tuviera una tienda, les mostró Dios a los israelitas en el fuego -columna de fuego y humo- ; hasta cierto punto le hacía falta algo visible, pero indeterminado, sin forma, como el fuego, antes de que hubiera fijado lo invisible en el sancta sanctorum; la sangre, por ser lo vivo, consagrada a Dios;

Totalmente egipcio es el estamento separado de los sacerdotes, las purificaciones, la impureza de muchos pájaros y animales.

La religión que los israelitas se hubieran dado libremente tenía que ser o sumamente simple, o más o menos egipcia, o lo opuesto de ella. Porque la religión mosaica en absoluto había surgido del espíritu mismo de la nación ni tenía que ver con él, [sino que] le [había sido] otorgado [como algo] ajeno, muerto para ella; de ahí su volubilidad

Prohibición mosaica de la sangre. 3^{er} L[ibro] 17, 10 ss.

la religión mosaica [es] una religión por la desgracia y para la desgracia; no para la felicidad, que quiere juegos risueños; el dios [de Moisés es] demasiado adusto

Ya que los judíos no eran nada como ciudadanos ¹ y sólo cobraban valor por relación a Dios, tenían que vincular con la religión tantas acciones como fuera posible.

¹ *Al margen:* no ser nada como ciudadanos, sin libertad ni derecho, [bien] por [hallarse en el estado de] naturaleza, [en el que] aún no hay nada determinado, o por aniquilación, éste último el caso de los israelitas[;] el valor del esclavo no [es] la acción autónoma por sí mismo, uno mismo como fin, sino el servicio que presta a su señor; el Estado [es así] algo ajeno, exterior al ser humano; la abundancia de servicios en todo el que sea libre ([es decir, sujeto de] honra) [es] a la vez signo de servidumbre, como en los siervos de la gleba

Multitud de purificaciones; hay una pureza ingenua, la de los que no saben que se han hecho impuros, y una pureza por corrupción: / la virginidad de una fantasía corrompida, que [cree que] se mancha con todo, una impureza de la reflexión, [que] aparta de sí el mundo

Cuando el Objeto infinito lo es todo, el ser humano no es nada; si aún es algo, lo es por la gracia del Objeto infinito; éste ha enajenado algo [de sí], y el algo al que lo infinito concede el ser le es sagrado, pues lo que es en él lo es por él. Por consiguiente tiene que mantenerse puro; los santos querían aniquilarse y por tanto despreciaban todo lo que había en ellos, se revolcaban en el cieno y se dejaban devorar por los piojos para que la divinidad fuera; pero ésta todavía les otorgaba a los judíos un ser; de todos modos tenía que serles ordenado qué era puro o impuro; todo tenía que estar referido a la divinidad.

Toda la legislación de Moisés brota de la idea [que] Dios es el Señor; toda vuestra acción o es para servirle o para vuestra satisfacción en cuanto os la ha permitido, confinamiento en lo real; todo lo ideal, todo lo libre, todo lo bello, desterrado, pues no es real; ni hay inmortalidad, pues equivale a la autonomía humana; mantenerse siempre en lo que Dios le deja ser a uno, respetar esto, mantenerlo puro, entablar las menos relaciones posibles; mantenerse en estricta unidad conforme al ideal, en tan pocas relaciones positivas como sea posible: una religión de la desgracia, pues en la desgracia se da la separación, ahí nos sentimos objeto y tenemos que refugiarnos en lo que [nos] determina. En la felicidad ha desaparecido esta separación: reina el amor, la concordia -si bien ésta no puede ser elevada al rango de Dios- , una vez librados de las separaciones contingentes que nos afecten; pues entonces habría en vez de un dios dominador un ser amistoso, una belleza, algo vivo cuya esencia es unificación, mientras que el dios de los judíos es separación absoluta, que excluye toda unificación libre, sin permitir otra que la de dominación o servidumbre.

La adquisición de propiedad puede perturbar la igualdad de los ciudadanos, y las leyes de Solón cuidaron sabiamente de / conservar la igualdad de las mandas testamentarias (mientras que las leyes de Licurgo, que pretendían lo mismo, no consiguieron su finalidad, vid. Pauw); en Moisés lo mismo [obedecía a] otra razón completamente distinta, la incapacitación para adquirir propiedad. Dios dice: no podéis vender nada, pues el suelo es mío; forasteros y nativos de una nación extraña sois para mí -d[el] L[ibro] 3º de M[oisés] 25, 23 ss, *ib[idem]*, v. 55- [,] así como los siervos de la gleba la primicia, los israelitas el primogénito, la primera cría y las primicias del campo.

[Frente a la] amenaza (recurrente) de castigos y promesa de recompensas [es] una gran diferencia si obramos o no pensando en ello; en una legislación positiva son completamente pertinentes, pues una vez pasado, lo que se ha hecho para satisfacer la necesidad la renueva; pero basta con no hablar de obligación, para que [castigos y recompensas] pierdan esa pertinencia, y la legislación israelita, como cualquier otra, estaba sólo al servicio de la imposición. La imposición persigue fines y obra por fines; no así la alegría ni la broma ni el amor; pero la religión judía, como procedía de la mera imposición, tenía que tener fines; estaba sólo al servicio de la imposición, sólo unificaba parcialmente, de modo que pudieran subsistir uno junto a otro, o bien unificaba por la aniquilación, [como la] comida

La igualdad de la nada la sintió Coré, la sintió Datán; se indignaron de que Moisés se arrogara un privilegio y una dominación sobre súbditos de Dios. L. 4º 16, 3.

Un único impulso autónomo de Moisés le atrajo el castigo de no entrar en la tierra de Caná. L. 4º 27, 14.

L. 5º 4, 19: no tenéis que adorar el sol, la luna o las estrellas, pues Dios los ha hecho para la utilidad común de todas las naciones: porque hostilidad era el principio de la religión de los [judíos],

L. 5° 30, 11: estas leyes no están en el cielo, se os han intimado suficientemente; podéis testimoniarlo

L. 5° 7, 7,8: Reflexión sobre el por qué de una preferencia tan grande de Dios [por los judíos] frente a todas las naciones: por un especial amor para con vosotros y porque quería cumplir su Alianza, que ha hecho con vuestros antepasados (aquí vuelven a hacer falta causas y fines), por Abrahán, Isaac y Jacob (9, 5.6); los judíos no lo habrían merecido

HGW 2.81 / la hostilidad contra dioses ajenos debe ser más fuerte que cualquier amor; no se debe tener contemplaciones, ni por compasión ni por amistad, con quienes en secreto sirven a otros dioses, sino denunciarlos (L. 5° 13, 6,7). completamente distinto el caso de otras naciones, en las que el servicio a dioses ajenos por parte de un individuo nunca hubiera presupuesto hostilidad contra su propia nación.

Quien [se quedara] sin haber llegado a la Tierra Prometida, o (L. 5° 13, 6.7) aún no hubiera disfrutado de su mujer, su viña, su casa nueva, había perdido la finalidad de su vida; el primer caso se debía a castigo, al segundo no se arriesgaban, pues sería estúpido poner en juego por la realidad la posibilidad entera, la condición, la vida

Rigor de las leyes matrimoniales e importancia de la filiación legítima (L. 5° 23,3, de modo que ningún hijo ilegítimo o su descendencia podían ser aceptados como miembros del Estado)

L. 5° 32, 11: ha hecho con ellos lo que un águila con sus polluelos, bello ejemplo, pero poco acertado en el sentido de que los polluelos no se han convertido en águilas; más acertado sería un águila que calienta piedras y habría tratado de enseñarles a volar, pero cuyo calor nunca prendió en ellas la llama de la vida.

Mientras permaneció indecisa la lucha con naciones ajenas, mientras se mantuvo en su integridad el Estado judío y la esperanza de conservarlo, surgieron entusiastas por este todo, profetas; pero con la destrucción de este todo [...]

Sólo luego en otra época, cuando los judíos vivían oprimidos como siervos de otras naciones, si bien habían superado lo peor en el sentido de que podían subsistir físicamente, entonces, de una parte, se volvieron a sentir atraídos por su dios, que [ya] les estaba permitido; [y por otra,] como fueron atacados por otras partes, tuvieron que reaccionar de otro modo, recurrir a otras fuerzas, desarrollar otra conciencia

los judíos se atuvieron sólo a la unidad objetiva y a su servicio; pero no la guardaron en ellos, se dispersaron, se dividieron; los mejores renunciaron a la unidad anterior (tranquilo comer y beber, para lo que hubo que romper con tanto) y, rompiendo con ella, se hicieron una más rigurosa -los esenios- ; o bien mantuvieron con tanta más firmeza la unidad y el servicio [divino] tapando su desgarramiento en lo demás, sin dejar que aflorara a la conciencia -los fariseos- o [recurrieron] a la prudente tiranía y unidad [de los] saduceos

[33]

[Proyecto/Manifiesto: *una ética*]

[diciembre de 1796/enero de 1797] ¹

¹ Datado entre los últimos días de estancia en la casa paterna de Stuttgart -al volver de Berna- y los primeros en su nueva ocupación de preceptor en Frankfurt. Aunque está escrito de la mano de Hegel, se sigue discutiendo su autoría o se la considera compartida por de pronto con Hölderlin y Schelling, quizás incluso con un grupo más amplio. (Resumen de la discusión en Walter Jaeschke, Hegel-Handbuch. Leben-Werk-Schule. Stuttgart, Weimar: Metzler, 2003. 76-80.) Pese a su carácter de manifiesto/programa, que le ha llevado a ser conocido como “El primer programa del idealismo alemán”, el contenido -por lo demás no muy coherente- apunta más bien al pasado, pues se podría decir que es el último texto en que “la época de Goethe” aún no se ha dispersado antagónicamente: Aufklärung, Sturm und Drang, Klassik, Romanticismo, Idealismo son aún una especie de ‘totum revolutum’, mientras

una ética. Como en el futuro toda la metafísica se va a reducir a la *moral* (Kant, con sus dos postulados prácticos, se ha limitado a dar un *ejemplo* de ello sin *agotar* el tema), esta ética no será sino un sistema completo de todas las ideas o, lo que es lo mismo, de todos los postulados prácticos.² naturalmente la primera idea es la representación *de mí mismo* como un ser absolutamente libre. Con el ser libre, consciente de sí surge a la vez todo un *mundo* de la nada: la única verdadera *creación de la nada* que se pueda pensar. De aquí descenderé a los campos de la Física; la cuestión es ésta: un ser moral ¿qué mundo precisa? Querría volver a prestarle alas a nuestra premiosa Física, que avanza penosamente a base de experimentos.

De este modo, si la filosofía provee las ideas y la experiencia los datos, al fin podremos disponer a grandes rasgos de aquella Física que espero en el futuro. No parece que la Física actual pueda satisfacer a un espíritu creador como es -o debe ser- el nuestro.

De la naturaleza paso a la *obra humana*. partiendo de la idea de la humanidad, quiero mostrar que no hay idea del *Estado*, porque el Estado es algo *mecánico* y no hay idea de una *máquina*. Sólo lo que es objeto de la *libertad* se llama *idea*. ¡Por tanto tenemos que ir también más allá del Estado! En efecto, todo Estado tiene que tratar a seres humanos libres como si fueran engranajes mecánicos y, puesto que no debe hacerlo, debe *desaparecer*. Vosotros mismos os dais cuenta de que aquí todas las ideas de paz perpetua, etc. sólo son ideas *subordinadas* a una idea superior. A la vez quiero consignar aquí los principios de una *historia de la humanidad* y dejar

que desde 1798 la revista Athenäum sienta una primera gran quiebra y el mismo Hegel está realizando con la figura de Abrahán una torsión que plantea la irreductibilidad de la abstracción moderna y su desgarramiento al ideal clásico y a su civilidad. A partir de 1800 ello le va obligar a refundar sus intentos juveniles en una teoría del Espíritu. Por eso considero más oportuno situar este "Manifiesto/Programa" cerrando lo viejo (Berna) que abriendo lo nuevo (Frankfurt). Su lugar en medio de los esbozos sobre Abrahán, extemporáneo y brillante como género literario, representa quizás algo así como un pasado cercano a punto de desvanecerse *ante la nueva figura de Jesús*.

² En una serie de pasajes de este texto Hegel escribe minúscula después de punto; se trata de frases cortas, para las que los textos vecinos utilizan más el punto y coma, a veces incluso la coma. Esa relativa peculiaridad en la puntuación puede insinuar aquí una especie de prosodia declamatoria, pues el texto tiene entonaciones peculiares de un "yo" dirigiéndose con viveza a un "vosotros". De todos modos no es la única vez que Hegel escribe en minúscula después de punto, como muestran ejemplarmente los textos de "Jesús y su destino" (infr., nº 45), a menudo como signos de sutura entre dos versiones del mismo texto.

en evidencia toda la miserable obra humana que son Estado, Constitución, gobierno, legislación. Finalmente se trata de las ideas de un mundo moral, divinidad, inmortalidad, [o sea,] subversión de toda fe adulterada, persecución del estado eclesiástico -que últimamente / finge razón- por la razón misma. libertad absoluta de todos los espíritus, que llevan en sí el mundo intelectual y a los que[, por tanto,] no les es lícito buscar *fuera de sí* ni Dios ni inmortalidad.

Por último la idea que las reúne todas, la idea de la *belleza*, tomando la palabra en su superior sentido platónico. En efecto, estoy convencido de que el acto supremo de la razón, en el cual la [razón] abarca todas las ideas, es un acto estético, y que *verdad y bondad sólo se hermanan en la belleza*. El filósofo debe poseer tanta fuerza estética como el poeta; nuestros filósofos atados a la letra son gente que carece de sentido estético. La filosofía del espíritu es una filosofía estética; imposible pensar nada con finura -ni siquiera en [lo que es mera] historia- sin [tener] sentido estético. Aquí debe hacerse patente qué es lo que propiamente le falta a la gente que no entiende las ideas y confiesa con toda sinceridad que le resulta confuso todo lo que vaya más allá de cuadros y registros.

La poesía cobra de este modo una dignidad superior, vuelve a ser al fin lo que fue en sus principios: *maestra de la humanidad*, pues ya no hay ni filosofía ni historia, sólo la poesía sobrevivirá a todas las otras ciencias y artes.

Por otra parte se dice muchas veces que las masas necesitan una *religión sensible*. No sólo las masas, también el filósofo la necesita. Monoteísmo de la razón y el corazón, politeísmo de la imaginación y el arte, ¿esto es lo que nos hace falta!

Aquí comenzaré por hablar de una idea que, hasta donde yo sé, aún no se le ha ocurrido a nadie: necesitamos una nueva mitología; pero esta mitología debe estar al servicio de las ideas, tiene que llegar a ser una mitología de la *razón*.

Mientras no hagamos las ideas estéticas, es decir mitológicas, carecerán de interés para el *pueblo* y, a la vez, mientras la mitología no sea racional, el filósofo tendrá que avergonzarse de ella. De modo que al fin ilustrados y por /

ilustrar tienen que tenderse la mano, la mitología tiene que hacerse filosófica y el pueblo racional, mientras que la filosofía tiene que hacerse mitológica para hacer sensibles a los filósofos. [E]ntonces reina la unidad eterna entre nosotros. Nunca más la mirada despectiva, nunca el ciego temor del pueblo ante sus sabios y sacerdotes. Sólo entonces nos espera la formación *igual* de *todas* las fuerzas, las de cada uno como las de todos los individuos. ¡Ninguna fuerza será ya reprimida, entonces reina la libertad general y la igualdad de los espíritus! Un espíritu superior enviado del cielo tiene que fundar esta nueva religión entre nosotros; ella será la última y mayor obra de la humanidad.

[COMENTARIOS A FLAVIO JOSEFO y apunte sobre ABRAHÁN] ¹

[1795/1796]

[1]

[Flavio] Josef[o,] Antig[üedades] jud[ías,] L. 1[º,] c[ap.] 4

A esta afrenta y desprecio de Dios (ya queda dicho antes que los humanos no obedecieron la orden divina de dispersarse) les indujo Nabrod (Nimrod), nieto de Cam, un hombre audaz y de fuerza desafiante. Él les convenció de que no tenían por qué ser tan simples como para creer que su suerte y bienestar viene sólo y exclusivamente de la mano de Dios, sino que todo lo bueno se lo han ganado a pulso gracias a su valor y su virtud; de este modo enseguida lo cambió todo e instauró un gobierno tiránico, pues creía que éste iba a ser el modo más fácil de desterrar del corazón humano el respeto a Dios y de atraérselos por medio de la desfachatez y la violencia. Incluso amenazó con que, en el caso de que a Dios le diera por volver a anegar el mundo con un diluvio, pensaba disponer del poder y los recursos para ofrecerle la oportuna resistencia, pues habría decidido edificar una torre que iba a ser mucho más alta de lo que pudieran alzarse inundaciones y oleadas, vengando así la muerte de sus antepasados (Nota: Eupolemus en Euseb[io, De] Praepar[at]ione] Evang[elica,] ha indicado que esta torre no fue edificada hasta después del diluvio por los supervivientes.)

Al parecer este diluvio ha hecho que los humanos hayan perdido la fe en la naturaleza, ¹ la cual han comenzado a ver ahora como un ser opuesto y hostil, y contra él se pusieron a movilizar sus fuerzas. Y esta separación de la

¹ *Materiales preparatorios que Hegel ha pasado al limpio a página entera, como supra el Manifiesto/Programa “una ética” (texto nº 33). Las dos páginas de que constan presentan un ducto idéntico, pero con cambios de tema marcados en esta traducción cada vez con una línea en blanco. Desde el punto de vista del contenido los dos últimos apuntes de estos materiales son heterogéneos con el resto: el primero marca una veta que procede de Berna (cf. supra nº 26.1) y atraviesa los años siguientes cargándose de subjetividad, el segundo apunta el inicio de una nueva temática con la creación fantástica del personaje Abrahán, que va a ocupar mucho a Hegel y recurre como una obsesión incluso al final de Frankfurt (cf. infra, nº 45). El tiempo verbal oscila a veces entre el estilo indirecto y el directo (oscilación que no es rara en Hegel).*

¹ *Añadido a pie de página con referencia aquí y escrito en otra letra, como la de infra, nº 51, al que asimismo pasan contenidos de este texto: tanto Nimrod como Noé, quien a partir de entonces mató animales, los cuales recibía de Dios en propiedad; sólo [tenía que] respetar la sangre, porque en ella reside la vida*

naturaleza, de cualquier modo que haya ocurrido [(]en los antiguos germanos seguramente al / conocer los productos de un clima más benigno), no puede sino dar origen al Estado, etc.

El hecho de que Isaac ya no pudiera retirar la bendición que había dado a Jacob, ni siquiera al ver que había sido engañado, indica el respeto, la dignidad de que gozaba lo meramente subjetivo; un sueño, una visión pueden ser vistos como algo que viene de fuera; en cambio una bendición no puede sino ir acompañada en cualquier circunstancia por la conciencia de que procede de uno mismo, y sin duda es concebible que la bendición dada por un padre al hijo que merece su amor pueda acarrearle suerte y bienestar, lo mismo que una maldición lo contrario, aunque no se trate de un efecto propiamente tal; pero ¡qué sagrada tenía que ser una bendición para que no pudiera ser retirada ni siquiera después de reconocer el error, y qué profunda la fe en un dominio sobre la naturaleza por algo subjetivo, cuya dignidad aparece aquí tan sublime como la de una palabra o un acto de la divinidad para la fe de un pueblo, e igual de irrevocable!

Cuando Moisés le comunicó al faraón su intención de sacar a los judíos de Egipto, con la consecuencia de que los judíos fueran aún más oprimidos, el único efecto que produjo en ellos esta orden [del faraón] fue quejarse de Moisés como el causante de este aumento de sus cargas; hasta tal punto había dejado de ser para ellos una profunda necesidad la liberación de su estado; tampoco emprendieron nada, sino le dejaron a Moisés solo para que le metiera miedo al faraón, y en ningún momento dieron muestras de que atribuían su liberación a sus propias fuerzas, como quedó también en evidencia con su desmayo en el Mar Rojo, cuando el faraón se dirigió con un ejército contra ellos.

[Flavio] Jos[efo,] Ant[igüedades] Jud[ías,] Libro 4º, c[ap.] 4º

La causa del motín según Coré, *etc.* Muerte: aunque la gente creía que nada podía ocurrir sin la voluntad y maldición divinas, se persuadieron de que Dios le daría gusto a Moisés en todo lo que emprendiera en este caso contra

ellos, le echaron a Moisés toda la culpa de que / Dios les castigue no espontáneamente y por propia voluntad y porque sus pecados han merecido su cólera, sino por mor de Moisés, que todo el rato vuelve a Dios contra ellos.

[2]

El espíritu de los griegos es lo bello; el espíritu de los orientales, lo sublime y grandioso.

[3]

Abrahán era un pastor rico, un príncipe independiente. El suelo bajo sus pies, una llanura inmensa, el cielo sobre él una inmensa bóveda; él no labraba el suelo, su ganado lo pacía, no se hallaba obligado a ocuparse de él, de halagar a la tierra para que le diera fruto, de acostumbrarse a determinados lugares para cogerles cariño, de asumirlos como parte de su pequeño mundo, de entablar una relación amistosa con la [tierra]; enseguida volvió a abandonar las fuentes que le proporcionaron agua a él y su ganado, los bosques cuya sombra le refrescó.

TEXTO 4

[Págs. 384 a 462]

HGW 2.141

[45]

(1798-1800)

Jesús y su destino

[1]

<Jesús hizo su aparición poco antes de la última crisis, que la fermentación de los diversos elementos del destino judío hacía inevitable. En un tiempo así de fermentación interior la pluralidad de esos elementos se va desarrollando, hasta que terminan condensándose en un todo y las oposiciones cobran los contornos nítidos de una guerra abierta; pero antes del último acto hubo otros estallidos parciales. Gente de alma vulgar, si bien de fuertes pasiones, entendió sólo en parte el destino del pueblo judío y por ello era demasiado impaciente como para dejarse arrastrar pasiva e inconscientemente por las olas de ese [destino], limitándose a nadar con la corriente de su época; por otra parte también fue incapaz de esperar a un desarrollo posterior que le permitiera unirse a un poder más fuerte[; así que] se adelantó a la maduración global y cayó sin honor ni efectividad.

<Jesús, en vez de combatir sólo un aspecto del destino judío -pues no estaba preso de otra parte suya- , se opuso a su totalidad; por tanto se hallaba por encima de él y sobre él quiso elevar a su pueblo. Pero enemistades como las que trató de eliminar sólo pueden ser vencidas con valor, el amor no puede reconciliarlas; por eso también su intento sublime de superar el todo del destino tuvo que fracasar en su pueblo y él mismo convertirse en víctima de [éste]. Como Jesús no había tomado partido por ninguna de las facciones del destino, era inevitable que su religión encontrara una acogida tan grande en el resto del mundo entre quienes no tenían nada que defender o sostener en un destino del que no participaban -no así dentro de su propio pueblo, pues éste aún tenía demasiado [destino propio]- .

<Ante el espíritu de Cristo> ¹

HGW 2.142 / [... preceptos que] se pudiera considerar basados en una modificación [vi]va de la naturaleza humana -[o] <derechos que el mismo [ser humano ya] abandona al establecer poderes por encima de sí- eran puramente positivos para los [judíos], les estaban mandados. Por tanto el orden en que van a ser presentados aquí los diversos modos de la legislación judaica, les es ajeno, ha sido construido, y su diferenciación les viene dada exclusivamente por los diversos modos de reaccionar ante ellos.>

A los mandamientos -quiero decir: a los preceptos relativos al servicio divino- que exigían el mero servicio al Señor, la servidumbre directa, la obediencia sin alegría Jesús les contrapuso lo más opuesto a ellos: <un impulso, incluso> una mera necesidad del ser humano. Los actos religiosos ² son lo más espiritual, lo más bello, que además aspira a unir la<s> separacion<es> que inevitablemente genera el desarrollo; / trata[n] de exponer la unificación en el ideal ³ como algo que, lejos de oponerse a la realidad, es ya plenamente, <-y por tanto expresa[n] y refuerza[n] de obra esa unificación->; en cambio las acciones religiosas, cuando les falta ese espíritu de belleza, son lo más vacío, la servidumbre más absurda<, exigida por la conciencia de su [propia] aniquilación, una actividad en la que alguien expresa su no-ser, su pasividad>; comparada con esto, es más noble la satisfacción de la necesidad humana más vulgar<, pues a fin de cuentas en ésta se siente directamente, o se conserva, un ser, por vacío que sea>.

Es una tautología decir que el estado de suma necesidad viola lo sagrado, ya que el estado de necesidad es un estado de desgarramiento y la acción que viola un objeto santo es ese estado en acción; ¹ <el ser humano en necesidad o se convierte

¹ Aquí termina, dejando cierto espacio libre, esta 1ª página de la 2ª versión, y a continuación pasa a reelaborar la 1ª versión, cuyo comienzo no recoge. Con ello queda un hueco de sentido que he rellenado hipotéticamente.

² 1ª versión: Los usos religiosos

³ La 1ª versión sigue aquí: también en una acción, un símbolo[,] acto

¹ El párrafo sigue así en la 1ª versión: Pero profanar un objeto sagrado con una acción banal es algo que sólo puede proceder del desprecio por él; e incluso un mínimo respeto se cuidará de incurrir una arbitrariedad o una ocurrencia al respecto. El contraste entre la santidad de un objeto o precepto y su violación se hace tanto mayor cuanto menos necesidad hay de ello y mayor es la arbitrariedad en la profanación. La manera que tuvo Jesús de mostrar todo su desprecio por la

en objeto y es oprimido, o es él quien se ve obligado a hacer de la naturaleza un objeto y a oprimirlo. No sólo la naturaleza es sagrada, lo santo puede darse también en lo que de suyo son objetos, y no sólo porque de por sí representen el ideal unificador de una pluralidad, sino también porque, relacionándose de algún modo con ese ideal, pertenezcan a él. El estado de necesidad puede imponer la profanación de esa cosa santa; pero vulnerarla sin necesidad es un descaro, cuando esa [cosa santa] en la que se une un pueblo a la vez le es común, propiedad de todos; y es que además la vulneración del santuario se convierte en injusta vulneración del derecho de todos; el piadoso celo que destroza templos y altares de un culto ajeno y expulsa a sus sacerdotes, profana santuarios comunes y que a todos pertenecen. Ahora bien, si es precisa la renuncia y servidumbre para que algo santo unifique a todos, entonces lo que hace cualquiera que se separe de los otros es recuperar su derecho; y por lo que respecta a los otros, la vulneración de la cosa o precepto santos sólo puede considerarse molesta por cuanto renuncia a la comunidad con ellos y reivindica su libre arbitrio para usar de su cosa, sea tiempo o lo que fuere. Pero cuanto menos entidad tengan ese derecho y su abandono, tanto menos querrá alguien oponerse a sus conciudadanos en lo que les es más sagrado, desgarrando la comunidad con ellos en el punto más íntimo que los une. Sólo cuando el todo de la comunidad es objeto de desprecio -y así se salió Jesús de toda la existencia de su pueblo- desaparecieron esos miramientos a los que se atiene un amigo en las cosas sin importancia frente a quien es un corazón y un alma con él; nada que fuera sagrado para los judíos le impidió hacer algo ni postergó siquiera la satisfacción de la necesidad más vulgar, manifestando así su separación de su pueblo con un desprecio total de la servidumbre bajo leyes objetivas.>

HGW 2.146 /Mat. 12.

Sus compañeros escandalizaron a los judíos arrancando espigas en sábado, cosa que apenas podía aplacar su hambre; el respeto por el sábado seguramente habría podido aplazar esta pequeña satisfacción hasta llegar a un pueblo donde pudieran encontrar un sitio para comer. <Jesús les arguye a los fariseos que censuraban esa acción ilícita con la figura de> David<; pero éste> había recurrido a

servidumbre bajo preceptos objetivos fue quebrándolos él mismo con las acciones más gratuitas o incitando a hacerlo.

los panes de la proposición en estado de extrema necesidad; <asimismo aduce> la violación del sábado por los sacerdotes cuando offician<; pero como ésta> es legal, luego no hay sacrilegio; ¹ <finalmente agrava por una parte su falta con la observación de que, si los sacerdotes profanan el sábado sólo en el templo, ante esos [fariseos] / hay aún más -la naturaleza es más sagrada que el templo- , con lo que, por la otra, eleva en general la naturaleza -que los judíos veían sin dioses, sin lo sagrado- por encima de su limitado mundo, cuya relación con Dios limitan a un único lugar hecho por ellos; pero lo que Jesús hace a las inmediatas es oponer el ser humano a la sacralización de un tiempo dado, que declara inferior a una satisfacción irrelevante de una necesidad humana.>

El mismo día Jesús cura una mano seca; <ciertamente el comportamiento típico de los judíos con el ganado en peligro les pone ante los ojos -lo mismo que el recurso de David a los panes sagrados o las ocupaciones de los sacerdotes en sábado- que tampoco para ellos es absoluta la santidad de este día, pues conocen algo más importante que la observancia de este precepto; pero también en el caso con el que / argumenta contra los judíos, se trata de un caso de necesidad y la necesidad borra la culpa;> la res que se cae al pozo requiere ayuda inmediata, pero carece de toda importancia que ese hombre siguiera privado del uso de su mano hasta la noche; <lo que expresaba la acción de Jesús era> el capricho de realizar esta curación unas horas antes, y la primacía de un capricho así sobre un precepto proveniente de la autoridad suprema.

Al uso de lavarse las manos antes de comer le opuso Jesús (*Mat* 15/2) la subjetividad humana, [que él ponía] por encima de la servidumbre bajo un precepto<, [oponiendo] la pureza o impureza del corazón a la pureza o impureza de algo objetivo>. Convirtió la subjetividad indeterminada, el carácter, en un ámbito muy especial, sin absolutamente nada en común con el cumplimiento estricto de preceptos objetivos.

A diferencia de los preceptos puramente objetivos -a los que Jesús les / oponía algo completamente ajeno<, lo subjetivo en general>- , las leyes que

¹ La 1ª versión sigue: el verdadero argumento es que él mismo, su voluntad es lo que se contrapone al precepto fundamental de observar el sábado

llamamos respectivamente morales o civiles recibieron de Jesús un trato distinto ² .

<Dado que expresan relaciones humanas naturales en forma de preceptos, dan lugar a confusión cuando se convierten, total o parcialmente, en objetivas. Como las leyes son unificaciones de opuestos en un concepto que no por eso suprime su oposición, pero el concepto mismo a su vez consiste en la oposición contra lo real, lo que expresa es un deber-ser; este mandato es moral, considerado no según su contenido sino formalmente, en cuanto es producido y concebido humanamente; pero si se atiende sólo al contenido, como la concreta unificación de determinados opuestos -de modo que el deber-ser no se derive de la calidad del concepto sino / de su imposición por un poder ajeno- , entonces el mandato es civil. Como esta última perspectiva no es subjetiva, pues no permite comprender la unificación de los opuestos, las leyes civiles se limitan a acotar la oposición entre varios vivientes;> en cambio las leyes puramente morales determinan el límite en la oposición dentro de Un ser vivo; aquéllas, por tanto, limitan la oposición de vivientes entre ellos; éstas, la oposición de Un aspecto, de Una fuerza de un ser vivo contra otros aspectos, otras fuerzas del mismo ser vivo, con lo que dentro de este ser una fuerza es dominante frente a otra ² <. Leyes puramente morales -las que no pueden convertirse en leyes civiles, es decir, cuyos opuestos y su unificación no pueden ser formalmente ajenos- serían las que limitan fuerzas en tanto en cuanto la actividad de éstas no va dirigida a otros seres humanos. Leyes cuya única efectividad es civil son leyes positivas, y como su contenido / es igual al de las leyes morales -o como la unificación de objetividades en el concepto presupone algo que no es ni actual ni potencialmente objetivo- , la superación de su forma de leyes civiles es el respeto ante el deber, siempre y cuando su deber-ser no sea ordenado por un poder ajeno sino se derive del propio concepto. Pero incluso preceptos morales incapaces de convertirse en civiles pueden hacerse

² La 1ª versión sigue: , pues son subjetivas en cuanto se basan en una actividad del ser humano, en alguna fuerza suya; todas las leyes civiles a la vez son morales, si bien se distinguen de las leyes puramente morales -que no pueden ser a la vez civiles- en que trazan el límite a la posible oposición entre varios seres vivos, de modo que aun así puedan perdurar

² La 1ª versión sigue: Tales leyes son por naturaleza en parte positivas, pues meramente constituyen la reflexión sobre una fuerza parcial, ajena a las demás, / a las que por consiguiente o excluye o domina; pero también pueden ser totalmente positivas, si ni siquiera actúan como facultad de un ser humano, sino como un poder que le es totalmente ajeno, pues ni siquiera tiene en sí a este señor, sino absolutamente fuera de sí.

objetivos, si la unificación (o limitación) no opera ella misma como concepto, como precepto, sino como algo ajeno a la fuerza así limitada, por subjetivo que sea. Este modo de objetividad sólo podría ser eliminado restableciendo el concepto mismo y con él la limitación de la actividad.¹ Se podía esperar que así fuera como Jesús habría actuado contra la positividad de los preceptos morales, contra la mera legalidad, mostrando que lo legal es generalidad y en ésta reside toda su vigencia, pues aunque por una parte todo deber-ser, todo precepto se presenta desde fuera, por otra, / como concepto (la generalidad), es subjetivo; por consiguiente, como producto de una fuerza humana, la facultad de la generalidad, de la razón, pierde su objetividad, positividad, heteronomía y se representa lo mandado como algo que tiene su fundamento en una autonomía de la voluntad humana. Ahora bien, por este camino la positividad sólo desaparece en parte; y si se compara [a quien está sometido] al chamán tungú o al prelado europeo que rige Iglesia y Estado, o bien al Gran Mongol y el puritano, con el que obedece al imperativo de su deber, la diferencia no es que aquéllos se han hecho siervos, mientras que éste sería libre, sino que aquél tiene el señor fuera de sí, mientras que éste lo lleva dentro, pero a la vez es su propio siervo; para lo particular, impulsos, inclinaciones, amor sensible, sensualidad o como quiera que se diga, lo general es necesaria y eternamente algo ajeno, objetivo; queda un resto indestructible de positividad, que ya se convierte en totalmente odioso cuando el contenido que cobra el mandato general del deber como un deber determinado encierra la contradicción de ser a la vez limitado y general, y su parcialidad impone las pretensiones más duras basándose en su forma general. ¡Ay de las relaciones humanas que en ese momento no coincidan con el concepto del deber! Porque éste, lejos de ser el mero pensamiento vacío de la generalidad, se debe exponer en una acción, excluyendo todas las otras relaciones o dominándolas.>

Un hombre que quería restituir el ser humano en su totalidad no podía tomar ese camino, que <no hace más que añadir al desgarramiento del ser humano una

¹ La 1ª versión seguía así: Para hacer subjetivos estos preceptos Jesús no siguió el camino de mostrar que son leyes generales, que su generalidad es la manifestación de una facultad humana, la facultad de la generalidad, de la razón, cuyo ulterior desarrollo, al presentarlos como productos de una fuerza humana, los despojaría de su objetividad, de su positividad; pero como la generalidad se opone a lo particular y, cuando ella domina, lo particular es lo dominado, siempre queda un resto de positividad

obstinada arrogancia>. ¹ Para él obrar en el espíritu de las leyes no podía significar obrar contra las inclinaciones por respeto ante el deber; / y es que <ambas partes> ² del espíritu (inevitable hablar así dado este desgarramiento interior) se encontraría<n> entonces no en el espíritu de las leyes, sino enfrentada<s> a él: <una, por ser excluyente, luego limitada por sí misma; la otra, por estar oprimida.>

<Este espíritu de Jesús, superior a la moral, se muestra directamente opuesto a las leyes en> el Sermón de la Montaña, que es un intento de quitarles a las leyes la legalidad, la forma de leyes, valiéndose del ejemplo de varias de ellas; no predica el respeto ante las leyes, sino muestra lo que las cumple, a la vez que las invalida como tales y por consiguiente, siendo superior a la obediencia frente a ellas, las hace superfluas. <Los mandatos del deber presuponen una separación y en ellos se anuncia la dominación del concepto como un deber-ser; pero por encima de esta separación se halla un ser, una variante de la vida que sólo el objeto hace excluyente y por tanto limitada, / pues sólo esta limitación del objeto produce la exclusión y sólo a él se refiere ésta. Si bien Jesús expresa también como mandamientos lo que opone a las leyes y sitúa por encima de ellas (no penséis que quiero destruir la ley ..., vuestra palabra sea..., os digo que no os resistáis, etc., ama a Dios y a tu prójimo), esta apariencia retórica de mandamientos no tiene que ver con el deber-ser del imperativo; es sólo la consecuencia de expresar lo vivo en el pensamiento, de que lo vivo se presente en la forma ajena del concepto, mientras que el imperativo del deber, por ser general, es esencialmente concepto. Y toda vez que lo vivo se nos presenta en la forma de algo reflexionado, dicho, Kant estaba muy equivocado al considerar como un precepto que, exigiendo respeto ante la ley, manda el amor, el siguiente modo de expresarse, impropio de lo vivo: “Ama a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a ti mismo”. Y en esta confusión del imperativo -que consiste en la oposición entre el concepto y la realidad- con el modo totalmente accidental de expresar lo vivo se basa su sagaz reducción al imperativo de lo que él llama un precepto: “Ama a Dios sobre todas

¹ 1ª versión de la frase anterior: que apenas le desgarra un poco menos.

² 1ª versión: una parte

las cosas y al prójimo como a ti mismo”. En cuanto a su observación de que el amor-amor en el sentido que él cree deber darle: cumplir *con agrado* todos los deberes-no se puede mandar, cae por su propio peso; y es que en el amor desaparece toda idea de deber; incluso el honor que le otorga a esta palabra de Jesús al considerarla el ideal de la santidad, si bien inalcanzable por ninguna creatura, se lo lleva el viento: en primer lugar, un ideal cuyos deberes se cumplen supuestamente con gusto, es contradictorio en sí mismo, pues los deberes exigirían oposición, y ninguna cumplirlos con gusto; además, si [Kant] puede soportar en su ideal esta contradicción sin unificación, es porque declara a las [“]creaturas racionales[”] (una curiosa composición) [proclives] a la caída e incapaces de alcanzar aquel ideal.

<Jesús comienza el Sermón de la Montaña con una especie de paradojas, en las que sin ambages pone al descubierto toda su alma ante la muchedumbre expectante de los oyentes, declarando que lo que pueden esperar de él es algo totalmente extraño, otro genio, otro mundo. Son gritos, exaltadamente se aparta desde un principio de la visión corriente de la virtud, exaltadamente / anuncia otro derecho y otra luz, otra región de la vida, cuya relación con el mundo sólo puede ser la de sufrir el odio y la persecución.¹ Pero [les declara] que lo que les muestra en este Reino de los Cielos no es la rescisión de las leyes, pues tienen que ser observadas con otra justicia, que complete lo que hay de deficiente en la ley, con más contenido, más completa que la justicia de los cumplidores del deber. Así lo ejemplifica a continuación con varias leyes[.]

Se puede / llamar a> ese suplemento una propensión² a obrar como mandarían las leyes, unidad de la propensión con la ley, que le hace perder a ésta su forma de ley; esta coincidencia de la propensión es el πληρωμα de la ley, <un ser>², que, como se solía decir, es el *complemento* de la posibilidad; y es que

¹ La 1ª versión sigue: Nada más empezar les declara que en el Reino que ha venido a fundar y cuyo ideal les está presentando a los judíos, tiene que cumplirse todo lo que exigen las leyes; pero que su intención es completar lo que siempre falta en lo que tiene la forma de ley, que exige de sus amigos una justicia más completa, con más contenido que la justicia de los fariseos.

² La 1ª versión sigue: no el apoyo de las convicciones morales por propensión a ellas, sino una convicción moral propensa, es decir: una convicción moral sin lucha.

² La 1ª versión dice en vez de “un ser”: la realidad.

posibilidad es el objeto como algo pensado, lo general; <ser>³, la síntesis de sujeto y objeto <en la que sujeto y objeto han perdido su contraposición>, así como aquella propensión virtuosa, es una síntesis en la cual la ley (que por eso Kant llama siempre objetiva) pierde su generalidad, el sujeto su particularidad y ambos su contraposición; en cambio en la virtud kantiana se mantiene la oposición y una parte se convierte en dominante, la otra en dominada. La coincidencia de la inclinación con la ley es tal que ley e inclinación ya no se diferencian; <en cuanto a la expresión coincidencia de la inclinación con la ley, resulta muy impropia, si se tiene en cuenta que / ahí ley e inclinación siguen figurando como opuestas, y da lugar al malentendido como si la convicción moral, el respeto ante la ley, la determinación por ésta de la voluntad recibiera el apoyo de una propensión distinta de ella; y como los coincidentes son distintos, también la coincidencia sería puramente accidental, mera unidad de extraños, una operación mental. Ahora bien, aquí -en el complemento de las leyes y lo que tiene que ver con ello- deber, convicción moral, etc. dejan de oponerse como lo general a la propensión, y la propensión deja de particularizarse frente a la ley; de este modo esa coincidencia es vida y, como relación entre distintos, amor, un ser que expresado como concepto, ley, necesariamente es igual a la ley -es decir, a sí mismo-, o bien opuesto al concepto como real[,] como propensión, también es igual a sí mismo[,] a la propensión.

¹ Tal es el mandamiento no matarás, un principio que se reconoce válido para la voluntad de cualquier ser racional y puede valer como principio de una legislación *universal*. Jesús / opone a ese mandamiento el genio superior de la indulgencia^{*} (una modificación del amor), que no sólo no viola esa ley, sino que la hace completamente superflua, pues encierra una plenitud demasiado rica y viva comparada con algo tan pobre como ese mandamiento.>

³ La 1ª versión dice en vez de “ser”: realidad.

¹ 1ª versión de este párrafo: Ningún mandamiento puede expresar más que un deber-ser, porque es general; con ello manifiesta a la vez su insuficiencia para expresar un ser; a ese mandamiento, no matarás, Jesús le opone una virtud, el amor universal, * que no sólo hace superfluo el contenido de ese mandamiento, sino también su forma, eliminando la oposición del mandamiento como imperativo con lo que se resiste a él y desterrando cualquier pensamiento de sacrificio, destrucción o sumisión del ánimo, a la vez que supera en riqueza y vida al frío mandato de la razón;

* A partir de aquí el término “indulgencia” (Versöhnlichkeit) sustituye en la 2ª versión a “amor universal” (Menschenliebe) de la 1ª versión.

Puesto que en la indulgencia <la ley pierde su forma y el concepto es desplazado por la vida,> se pierde generalidad, que en el concepto abarca todo lo particular<; pero la pérdida sólo es aparente y de verdad> se logra una ganancia infinita, dada la riqueza en relaciones vivas con los individuos, aun si son pocos, con los que entra en interacción. No es realidad lo excluido, sino <algo pensado,> posibilidades; y esta riqueza de posibilidades <en la generalidad del concepto>, incluso la forma de mandamiento, desgarrar la vida y es <tan pobre> de contenido que deja campo abierto a todo menos al único maltrato que prohíbe; en cambio ante la indulgencia también la cólera es un crimen, y la rápida reacción del sentimiento al ser sometido, el arrebató que a su vez quiere someter, lo que es una especie de ciega justicia, presupone a fin de cuentas cierta igualdad<, pero en la hostilidad; en cambio el espíritu de indulgencia carece en sí de actitud hostil y su aspiración es acabar con la hostilidad del otro. Cuando se juzga desde el amor, es un crimen, e incluso mayor que la cólera, llamarle canalla a un hermano; pero un canalla que se aísla oponiéndose hostilmente a otro, al ser humano, y hace por seguir en esta difidación, todavía es alguien, vale porque es odiado y un gran canalla incluso puede ser admirado;> por eso al amor le resulta aún más ajeno llamarle a alguien cretino, cosa que no sólo rompe cualquier relación con él, sino también cualquier igualdad, <cualquier comunidad esencial,> lo somete imaginariamente por completo <y lo señala como una nada.¹ En cambio el amor que ante el altar se hace consciente de una desavenencia, deja la ofrenda allí mismo, se reconcilia primero con el hermano y sólo luego vuelve purificado y unido ante la divinidad una. No acude al juez para que le haga justicia, sino que se reconcilia sin tener en cuenta el derecho para nada.>²

Asimismo Jesús opone el amor tanto al deber de fidelidad matrimonial como al derecho a³ divorciarse; en cambio el amor excluye la concupiscencia, que

¹ Nota de Hegel: La explicación dada de la palabra *πακα* parece apoyar el significado que aquí se le da; en cambio crea dificultades el sentido moral en que se interpreta cretino como más suave que canalla, juzgando ambas palabras no por la intención con que se profieren sino por la impresión que causan; ahora bien, entonces el supuesto cretino tiene motivo para sentirse *sui juris* y, de ser tan despierto como el otro, para devolverle el cumplido.

² 1ª versión: El amor exige incluso la renuncia al derecho surgido de una ruptura, de una ofensa, exige reconciliación.

³ 1ª versión: a la licitud de

aquel deber no prohibía, a la vez que limita a un solo caso la licitud del divorcio, opuesta al deber de fidelidad;¹ <Así que por una parte la santidad del amor es el suplemento (el πληρωμα) de la ley contra el adulterio; sólo gracias a esta santidad es posible reprimir uno de los muchos aspectos humanos cuando quiere constituirse en el todo o alzarse contra él, y sólo la sensación del todo, el amor, puede impedir la dispersión del ser. Por otra parte el amor suprime la licitud del divorcio, y es que tanto si el amor sigue vivo como si se extingue, no se puede hablar en él ni de licitud ni de derecho. Cuando desaparece el amor a una mujer que aún ama, es el amor quien se hace infiel a sí mismo y peca; y transferir la pasión del [amor] no es más que un extravío de ella, que la mala conciencia pagará. Ciertamente, el destino del [amor] es ineludible en este caso y el matrimonio ya está separado de suyo; pero el apoyo que logra el hombre de un derecho y de la ley, permitiéndole tener de su parte lo justo y conveniente, no hace más que añadir a la ofensa contra el amor de la mujer una dureza despreciable. Sólo en el caso que Jesús exceptúa, cuando la mujer ha entregado su amor a otro, le está permitido al hombre no seguir sometido a ella. Seguramente, si Moisés les tuvo que dar a los judíos leyes y derechos sobre el matrimonio, fue por su [dureza de corazón,] σκληροὺς καρδίας; pero antes no fue así.

Cuando se establece un compromiso sobre algo real, el sujeto y el objeto se piensan separados, y también cuando el compromiso se refiere al futuro,> / en la promesa, se hallan totalmente separadas la declaración de la voluntad y la acción misma; se trata, pues, de la verdad, es decir, de la firme pertenencia recíproca de ambas; en un compromiso bajo juramento la idea de una acción <-ya ocurrida, o bien> por venir-, está vinculada a algo divino, <representándose en un ente> la conexión entre la palabra y el acto,¹ <la vinculación, el ser mismo; pero como no se puede dar visibilidad directa a la verdad del juramento en cada caso, se pone en su lugar la verdad misma, Dios; ésta se le comunica al otro, que queda así convencido, mientras que el ente interpuesto por el ánimo decidido del que jura> actúa a su vez sobre éste excluyendo lo contrario a la verdad<; y no hay forma de

¹ La 1ª versión sigue así: La insuficiencia de la ley y el derecho, del respeto a la ley en ambos casos, el del deber y el de la licitud, salta a la vista cuando se le opone una virtud, una referencia viva, el πληρωμα de todas las leyes.

¹ La 1ª versión sigue: es representada muy vivamente mediante el recurso a un ente que se hace presente, la verdad en general,

ver qué pueda haber aquí de superstición>. Cuando los judíos juraban por el cielo, por la tierra, por Jerusalén o por los pelos de su cabeza, encomendando a Dios su juramento, poniéndolo en manos del Señor, vinculaban la realidad de lo así aseverado con un [O]bjeto, <no sólo equiparando ambas realidades,> sino entregando en manos de un poder ajeno la coherencia entre ese objeto y lo comprometido, <la igualdad de ambos; con ello se confiere a Dios el poder sobre la palabra>, cuando este poder debe basarse en el ser humano mismo; el acto comprometido y el objeto <por el que se jura> quedan encadenados tan estrechamente que, si se elimina uno, se niega también el otro, se elimina de la representación; por tanto, si no ocurren realmente el acto comprometido o la realidad aseverada, se reniega también del objeto por el que se juró, el cielo, la tierra, etc.; y> en este caso tiene que vindicarlo su Señor, convirtiéndose Dios en el Vengador de lo Suyo. Es esta vinculación del acto comprometido con algo objetivo lo que Jesús rechaza; en vez de insistir en el deber de guardar el juramento, lo declara simplemente superfluo, pues ni el cielo ni la tierra ni Jerusalén ni el pelo de la cabeza es el espíritu humano, única vinculación entre su palabra y una acción, sino propiedad de algo ajeno, y la certeza del / acto no puede estar vinculada a algo ajeno, <no puede ser entregada fuera,> porque la vinculación entre la palabra y la acción tiene que ser viva, basada en el ser humano mismo.

<Ojo por ojo, diente por diente dicen las leyes. La equivalencia del talión es el sagrado principio de toda justicia, el principio en que debe basarse todo gobierno.> Pero lo que Jesús exige aquí con carácter general es renunciar ¹ al derecho, elevar ¹ todo el ámbito de la justicia <o injusticia> al amor, <en el cual / desaparece junto con el derecho también el sentimiento de la desigualdad y el imperativo que lo acompaña exigiendo igualdad y por tanto el odio a los enemigos.

Las leyes y los deberes de los que Jesús venía hablando hasta ahora, en conjunto eran civiles, y el suplemento que les añadió no consistía en confirmarlos como leyes y deberes, exigiendo respetarlos como móviles, sino, al contrario, despreciándolos; en cuanto al suplemento, es un espíritu cuyas acciones podrán ser encontradas conformes a las leyes y deberes, si se las juzga por ellos, pero no

¹ renunciar: “*Aufgebung*”; a continuación: elevar (todo el ámbito de la justicia): “*Erhebung*”, que en la 1ª versión era supresión: “*Aufhebung*”.

atiende a deberes y derechos.² Más adelante habla sobre la virtud de las buenas obras como un deber puramente moral; lo que Jesús condena en él, como en la oración y el ayuno, es la intromisión de algo ajeno, la impureza de la acción -no lo hagáis para ser vistos- : que la finalidad de la acción, es decir, la acción pensada, antes de su realización, sea igual a la acción realizada. Además de esa hipocresía que introduce en los pensamientos de la acción el elemento ajeno a ella de ser visto por otros, aquí Jesús parece rechazar también la conciencia de la acción como un deber cumplido.> “Que tu mano izquierda no sepa lo que hace la derecha” <no puede significar que no se sepa lo que se ha hecho, sino lo contrario de ser visto por la gente; si la frase puede tener un sentido, será el de referirse [negativamente] a la propia reflexión sobre la concordancia de uno con el deber. Seguramente no hay una gran diferencia en que la acción sea sólo cosa mía o bien yo piense que otros me están mirando, en que disfrute sólo de mi conciencia o disfrute también del aplauso de otros;> y es que el aplauso notorio de otros por ese triunfo que ha logrado la virtud, lo general sobre lo particular, <ya no> es, por así decirlo, la generalidad <meramente pensada> sino la intuita a la vez que particularidad: [generalidad] en la representación de los otros, [particularidad] en los otros <como reales> ellos mismos; y la conciencia solitaria del deber cumplido es de la misma especie que el honor, sólo que en el honor la generalidad, además de ser universalmente válida, también está universalmente reconocida;² <en la propia conciencia del deber cumplido el individuo se da por sí mismo el atributo de la generalidad, se intuye como algo general, elevado por encima de sí mismo como particular, a la vez que por encima de lo contenido en el concepto de la particularidad, por encima de la masa de individuos; y es que en cuanto se le aplica al individuo el concepto de la generalidad, también el concepto de la particularidad cobra esta relación con los individuos y la oposición entre [particularidad] e [individuo] se reconoce a sí misma en la generalidad del cumplimiento del deber. Ahora bien, esta consciencia de sí le es tan ajena a la

² La 1ª versión seguía: Más adelante Jesús condena la conciencia de las buenas obras, de la oración y el ayuno, [es decir,] el hecho de reflexionar que con ello se ha cumplido un deber; Jesús no encuentra una gran diferencia en que sea yo o los otros quien me mire, en que yo disfrute solo de mi aplauso o comparta además el de otros

² La 1ª redacción terminaba a continuación así: sin embargo no pierde su característica de oponerse a lo particular, lo que explica la sumisión del [particular] al honor conferido por lo [general].

acción como el aplauso de la gente. De esta seguridad en uno mismo, en la propia justicia, y del consiguiente desprecio de los otros (consiguiente / por la necesaria oposición entre lo particular y lo general) habla también Jesús en la parábola de Lc 18, 9 ss. [:]

<El fariseo de gracias a Dios -[en realidad] es tan modesto que no reconoce aquí la fuerza de su voluntad- de que no es como otros muchos ladrones, injustos, adúlteros o como el publicano que tiene al lado; ayuna como está prescrito y concienzudamente paga el diezmo como un hombre honrado. A esta conciencia de la propia rectitud -de la que no se dice para nada que haya sido falsa- Jesús le opone el publicano cabizbajo que no se atreve a alzar la vista al cielo, mientras se golpea el pecho diciendo: “Dios, ten piedad de mí, que soy un pecador”. La conciencia del deber cumplido en el fariseo, como también la del joven por haber observado fielmente todas las leyes (*Mat* 19, 20), precisamente esta buena conciencia, es una hipocresía, pues, si bien es coherente con la intención de la acción, por una parte indica una reflexión sobre sí mismo, sobre / la acción, una impureza que no casa con la acción; por otra parte, si se trata de la imagen que el fariseo y el joven tienen de sí mismos como seres morales, el contenido de esa imagen serán las virtudes; y éstas son limitadas, pues su ámbito les está dado previamente y su materia es restringida, de modo que son incompletas aun si se las toma en conjunto, mientras que la buena conciencia, la conciencia de haber cumplido con los deberes de uno, se presenta hipócritamente como totalidad.

Éste es precisamente el espíritu en el que Jesús habla de la oración y el ayuno; en ambos se trata o de deberes totalmente objetivos e impuestos, o de preceptos basados en una necesidad; no pueden ser representados como deberes morales, porque no presuponen ninguna oposición unificable en un concepto; en ambos casos Jesús censura la apariencias que se da ante otros, especialmente en la oración, así como la palabrería que le otorga la consideración de un deber y su cumplimiento. En cuanto al ayuno, Jesús (*Mat* 19, 15) lo juzga por el sentimiento que lo motiva, por la necesidad que empuja a él. Aparte de limpiar la oración de elementos espúreos, / Jesús indica también un modo de rezar; no es éste el lugar de considerar qué es la oración verdadera.

<No hay mucho que comentar a continuación sobre la exigencia de abandonar las preocupaciones de la vida y despreciar la riqueza, así como sobre *Mt* 19, 23:

qué difícil es que un rico entre en el Reino de los Cielos; se trata de una letanía, que sólo resulta perdonable en sermones y rimas, pues ese precepto carece de verdad para nosotros. El destino de la propiedad se nos ha vuelto demasiado poderoso como para que toleremos reflexiones sobre él o podamos pensarnos sin él. Pero al menos sí podemos darnos cuenta de que la posesión de la riqueza, con todos los derechos y las preocupaciones que conlleva, introduce condicionantes que sientan límites y dependencias a las virtudes; dentro de ellos ciertamente caben deberes y virtudes, pero sin permitir un todo, una vida plena, pues se halla atada a objetos, condiciones externas, y es que a la vida se le añade como propio algo que a fin de cuentas nunca puede apropiarse. La riqueza acusa enseguida su oposición al amor, a la totalidad, pues / es un derecho y se halla inmerso en una multitud de ellos; por eso tanto la honradez -la virtud que se refiere directamente a la riqueza-, como las otras virtudes posibles dentro de su ámbito implican necesariamente la exclusión, y cada acto de virtud es por sí mismo excluyente. Imposible pensar siquiera en un posible sincretismo o en servir a dos señores, ya que no se puede conciliar lo indeterminado con lo determinado mientras se mantengan sus formas. Jesús, para destruir el ámbito opuesto al amor, tenía que mostrar no sólo el complemento de los deberes, sino también el objeto de estos principios[,] la esencia de la esfera de los deberes.

<Lucas (12, 13ss.) presenta la concepción de Jesús contraria a las riquezas en un contexto que la aclara aún más. Un hombre se había dirigido a Jesús, pidiéndola ayuda para que su hermano accediera a compartir con él su herencia; rechazar una petición de esta índole se considera que sólo puede ser el comportamiento de un egoísta. La respuesta de Jesús al suplicante parece alegar directamente su incompetencia y nada más. Pero en su espíritu parece haber algo más que su incompetencia para intervenir en ese reparto, pues enseguida se dirige a sus discípulos con una exhortación contra la codicia y añade la parábola sobre un hombre rico a quien la voz de Dios espanta: “¡Insensato! Esta noche se te va a exigir tu alma, ¿de quién será lo que has amasado? Así le va al que acumula riquezas para sí y no es rico en Dios.” De modo que Jesús se dirige al profano en los términos del derecho, mientras que a sus discípulos les exige elevarse por encima del ámbito del derecho, de la justicia, de lo congruo, de los servicios debidos en este aspecto a la amistad, del ámbito entero de la propiedad.

<En contraste con esta ausencia de ley y deber en el amor -lo más alto para Jesús- está la predicación de Juan el Bautista, de la que Lucas (cap. 3) ha conservado algunas muestras: “¿Cómo podrían esperar que iban a escapar a la cólera de su destino -les decía a los judíos- , por mucho que pudieran esperar en que tienen a Abrahán por padre? El hacha ya está cabe la raíz de los árboles.” Y cuando los judíos le preguntaban qué tienen que hacer, les dijo que quien tenga dos túnicas o comida superflua, se lo dé al que no tiene; a los publicanos les advirtió que no exigieran más contribuciones de las prescritas; a los soldados, que no vejaran ni extorsionaran, sino que vivieran de su sueldo; también se sabe de él (Mt 14, 4) que reprobó las relaciones de Herodes con la mujer de su hermano, una reprensión que le costó la cabeza; su destino se cumplió en un ámbito dado, lo mismo que su enseñanza -a juzgar por las muestras precedentes- se refería a determinadas virtudes. Así lo veía él mismo, cuando anunció a otro, que empuñará el bieldo y despejará la era; Juan tiene puesta la esperanza en la fe y no en su bautismo de agua, que en su sucesor será de fuego y espíritu.

HGW 2. 177

<A la conciencia, al saber del propio cumplimiento o incumplimiento del deber se le opone en el juicio la aplicación de la ley a otros; “no juzguéis -dice Jesús- y no seréis juzgados; con la medida que juzguéis, se os medirá a vosotros.” Esta subsunción de los otros bajo un concepto que está expuesto en la ley puede ser considerada como una debilidad, pues el que juzga no es lo bastante fuerte para soportar del todo [a los otros], sino que los divide y, en vez de aguantar su independencia, [los toma] no tal y como son, sino como deben ser; con ello se los ha sometido en el pensamiento, pues de él es el concepto de la generalidad. Mas así juzgando, ha reconocido una ley a cuya dominación él mismo se ha sometido, ha sentado un criterio enjuiciador que vale para él, y con la actitud amorosa hacia su hermano de quitarle la astilla del ojo, se ha hundido por debajo del Reino del Amor.

<Lo que sigue ya no es una oposición entre la ley y lo que está por encima de ella, sino la presentación de algunas manifestaciones / de la vida en su bella y libre región, como la unificación de los humanos en el pedir, dar y tomar. Todo concluye con la aspiración a exponer la imagen del ser humano como ha quedado descrita antes en la oposición a ámbitos dados, [pero ahora] totalmente fuera de este ámbito -por eso también lo puro aparecía más bien en sus modificaciones, en

virtudes particulares como transigencia, fidelidad conyugal, veracidad, etc.- ; una aspiración, ciertamente, que sólo deficientemente puede cumplirse en parábolas.

HGW 2.179

[2]

<A la positividad de los judíos Jesús le ha opuesto el ser humano; a las leyes y sus deberes, las virtudes; y en éstas ha acabado con la inmoralidad del ser humano positivizado.> ¹ Ciertamente el ser humano positivizado no es ni moral ni inmoral con respecto a una virtud concreta <a la que -tanto objetiva como subjetivamente- está sirviendo, y esta observancia con la que cumple ciertos deberes, tampoco es que sea directamente inmoral frente a ellos>; pero va unida a una inmoralidad, pues conlleva una indiferencia concreta frente a otros aspectos; en efecto, esa concreta observancia ² positiva tiene un límite que no puede sobrepasar, de modo que más allá de él es inmoral. Por tanto esta inmoralidad de la positividad corresponde a un aspecto de las / relaciones humanas distinto de la <obediencia> ² positiva: en el ámbito de ésta no es ni moral ni inmoral. ³ <Al sentar la subjetividad

¹ *Comienzo de la 1ª versión:* Lo opuesto a la virtud no es sólo la positividad, sino también la falta de virtud, la inmoralidad.

² *1ª versión:* virtud

³ *Aquí sigue la 1ª versión:* Ahora bien, lo opuesto a la virtud es inmoralidad, vicio. El moralista especulativo, el maestro moral da una / descripción filosófica de la virtud: hay que deducir la descripción, no puede encerrar contradicciones, la descripción de una cosa es siempre la cosa representada; la aplicación de esta representación, del concepto, a lo vivo, dice cómo tiene que ser lo vivo; entre el concepto y la variabilidad de lo vivo no tiene que haber contradicción, sino que aquél es algo pensado y esto un ente. Una virtud en la pura especulación es y es necesaria, es decir es su concepto, y lo contrario no puede ser: en ella como concepto no hay cambio, logro, generación ni desaparición; pero hay que atenerse a ambos a la vez, al concepto y a lo vivo; la virtud como modificación de lo vivo o es o no es; puede surgir o desaparecer. Por consiguiente el moralista especulativo puede tanto apasionarse en una cálida consideración de lo / virtuoso como caer con la misma pasión en la del vicio; pero lo suyo, cuando no se limita a calcular fríamente sus conceptos, es sólo hacer la guerra a lo vivo, polemizar contra ello. En cambio el maestro del pueblo, el reformador que se dirige a los humanos mismos, aunque no puede hablar de la génesis de la virtud, de su formación, sí puede hablar de lo destructivo que es el vicio y de la vuelta a la virtud. El vicio es

contra lo positivo se desvanece la indiferencia de la observancia y su límite. El ser humano es lo que cuenta, él es quien se da su índole y su acto; no tiene barreras más que allí donde él las sienta ni sus virtudes otras cualidades que las que él mismo determina. Esta capacidad de determinar la oposición es la libertad, el “O” del virtud o vicio. En la oposición de la ley contra la naturaleza, de lo general contra lo particular ambas oposiciones quedan sentadas realmente, una no es sin la otra; en la libertad moral de la oposición entre la virtud y el vicio, uno excluye al otro, de modo que, cuando uno de los dos es sentado, el otro sólo es posible. La oposición entre el / deber y la inclinación se ha unificado en las variedades del amor, en la virtudes. Como no es el contenido de la ley, sino su forma, lo que se oponía al amor, éste podía asumir la ley, pero, al hacerlo, la ley perdía su figura. En cambio el contenido del crimen sí es opuesto a la ley, está excluido de ella, y sin embargo la [ley] persiste; el crimen, en efecto, destruye la naturaleza y, como la naturaleza es una, el que destruye resulta tan destruido como aquello que destruye. Cuando lo que es uno se halla en oposición, la unificación de los opuestos sólo se da en el concepto; se ha generado una ley; si lo opuesto ha resultado destruido, queda el concepto, la ley; pero entonces ésta expresa sólo lo que falta, un hueco, pues su contenido ha sido eliminado en la realidad, y [la ley] se llama ley penal. Esta forma de la ley es directamente opuesta[, también] / por su contenido, a la ley a la vida, pues indica la destrucción de ésta; pero aún más difícil parece pensar cómo puede ser eliminada la ley en esta forma de justicia punitiva; en la anterior supresión de la ley por las virtudes desaparecía sólo la forma de la ley, no así su contenido; pero aquí desaparecerían forma y contenido, pues el contenido es el castigo.> El castigo se encuentra directamente en la ley violada; el criminal pierde el mismo derecho que él ha violado en otro por el crimen ¹. <El criminal se ha situado fuera del concepto que es el contenido de la ley.> Ciertamente, la ley sólo dice que debe perder el derecho que ella recoge; y como la ley ² <directamente> sólo pertenece al pensamiento, también <es sólo el concepto / del criminal el que

destrutivo, porque acarrea el castigo. El castigo es la consecuencia necesaria, dañina de un crimen; pero no toda consecuencia de un crimen puede ser llamada un castigo, por ejemplo el empeoramiento de la índole del criminal; no se puede decir que ha merecido ser aún peor.

¹ La 1ª versión sigue: ; es decir, merece el castigo; la necesidad de que éste sobrevenga es externa y se corresponde con el crimen,

² Inciso de la 1ª versión: , si es que expresa un deber-ser,

pierde el derecho; y para que lo pierda realmente , es decir, para que también el criminal real pierda lo que ha perdido el concepto del criminal,> la ley tiene que ser vinculada con algo vivo <revistiéndose de poder>. Ahora bien, si la ley persiste en su tremenda majestad y es merecido el castigo por el crimen, éste no puede caer en el olvido; la ley no puede condonar la pena o ser clemente, <pues se destruiría por sí misma; la ley ha sido violada por el criminal, una vez que éste la ha negado, carece para él de contenido; pero la forma de la ley, la generalidad le persigue y hasta se pliega al perfil de su crimen; su acto se hace general y> el derecho que ha suprimido queda suprimido también para él. <O sea que la ley perdura y sigue en pie el merecido castigo.> Ahora bien, <esa instancia viva cuyo poder se ha fundido con la ley,> ese ejecutivo que en la realidad le arrebató al criminal el derecho que éste ha perdido, el juez, no es la justicia abstracta sino un / ser, y la justicia nada más que un accidente suyo. La necesidad del castigo merecido está por encima de toda duda; pero la administración de la justicia no es necesaria, pues, al ser un accidente en un ser vivo, puede desaparecer y ser sustituido por otro, de modo que la justicia es casual: puede estar en contradicción entre su generalidad pensada y su realidad en un ente vivo; un vengador puede renunciar a su venganza; un juez, a actuar como juez. Pero entonces la justicia queda insatisfecha, pues es inflexible y, mientras las leyes sean lo supremo, no se puede eludir la justicia, y lo individual tiene que ser sacrificado a lo general; en otras palabras, es reo de muerte. <Por eso también es contradictorio pensar que la ley pudiera ser satisfecha en un representante por cada tipo de crimen; pues en tanto en cuanto se suponga que los otros sufren la pena *en él*, él es lo general de ellos, su concepto, mientras que la ley -tanto en cuanto manda como en cuanto castiga- es sólo ley por oposición a lo particular.> La ley deriva su generalidad de <los particulares que actúan o> de acciones particulares; y las acciones son particulares en tanto en cuanto se las relaciona con la generalidad, con las leyes, como conformes o contrarias a éstas; y su relación con ellas, su particularidad en este sentido, es inmutable; las acciones son reales, son lo que son; lo que ha ocurrido no tiene vuelta atrás, el castigo sigue al acto; su conexión es indisoluble; si no hay modo de evitar que una acción haya ocurrido, si su realidad es imperecedera, no hay reconciliación posible, ni siquiera cumpliendo la condena; <ciertamente la ley resulta satisfecha, toda vez que resulta suprimida la

contradicción entre su explícito deber-ser y la realidad del criminal, la excepción que éste quería hacer de la generalidad. Con todo el criminal no está reconciliado con la ley (sea que la ley le sea ajena o que la lleve dentro como mala conciencia); > en caso de que el criminal haya sufrido su castigo, cesa de obrar sobre él este ser hostil, el poder ajeno que el mismo criminal se ha creado y armado contra sí mismo; una vez que la ley ha repercutido sobre el criminal su misma acción, se retira de él, pero se queda en posición amenazante, sin que su figura desaparezca o se haga amistosa; <el castigo sufrido no cambia nada en la mala conciencia, en la consciencia de una acción mala, de que uno mismo es malo; y es que el criminal siempre se ve como tal, su acción es una realidad sobre la cual carece de poder,¹ <y esta realidad suya se halla en contradicción con su consciencia de la ley>. Pero el ser humano no puede aguantar esta angustia; ante la tremenda realidad del mal <y la firmeza inmovible de la ley> no le queda otro refugio que la gracia; la presión y el sufrimiento de la mala conciencia pueden hacerle recaer en el subterfugio de <intentar> escapar a sí misma<, así como a la ley> y a la justicia, echándose en brazos del detentador de la abstracta justicia, para gozar de su bondad; <de ella espera que en su caso haga la vista gorda, que no le vea como es; no es que él mismo niegue su transgresión, pero abriga el deseo tramposo de que la bondad misma se niegue los delitos y se consuela pensando en la falsa imagen que otro ser se pueda hacer de él.¹ Y en efecto, si es que el castigo se debe considerar absoluto, si fuera incondicional ni hubiera ningún aspecto en él que pudiera remitir a un ámbito superior, entonces no hay vuelta posible a la integridad de la conciencia sin hacer trampa ni se puede eliminar la ley amenazadora y la mala conciencia, como no sea mendigando hipócritamente.² La ley y el castigo no admiten reconciliación; sin embargo pueden ser eliminados por la reconciliación del destino.³ [E]l castigo procede de la trasgresión de una ley, frente a la cual un ser humano se ha declarado independiente, pero de la cual

¹ La 1ª versión sigue: , cuyo terrible efecto, su ser amenazante ella no puede anular por sí misma.

² La 1ª versión dice: ¿Imposible volver a la virtud? ¿Imposible borrar el castigo y el poder amenazador, si no es mediante el subterfugio y la indigna súplica?

³ 1ª versión de la frase anterior: El castigo no se puede eliminar, pero el destino puede ser reconciliado;

sigue dependiendo, sin poder escapar de ella ni como castigo ni como acto propio.

⁴ <Y es que, como el carácter de la ley es generalidad, el criminal ha quebrantado, sí, la materia de la ley, pero perdura la forma, la generalidad; de modo que también sigue vigente la ley supuestamente dominada, sólo que su contenido le comunica la forma de oposición, pues tiene por figura el acto que contradice a la ley anterior; el contenido del acto presenta ahora la figura de la generalidad y es ley; esta perversión de la ley, la de / convertirse en lo contrario de lo que antes era, es el castigo: el ser humano, por el hecho de haberse liberado de la ley, sigue sometido a ella; y lo mismo que la ley sigue siendo general, lo es también el acto, pues éste es lo particular [de ella].> Cosa muy distinta es la representación del castigo como destino; ¹ <en el destino el castigo es un poder hostil, individual, en el cual lo general y lo particular son uno sobre todo en el sentido de que deber-ser y ejecución de este deber son una misma cosa; la ley, en cambio, es sólo una norma, algo pensado, que requiere de algo enfrente, real, de donde recibir su poder. Asimismo en este poder hostil lo general no se halla separado de lo particular en el sentido en que la ley, como lo general, se halla contrapuesta a lo particular, es decir, al ser humano o a sus inclinaciones. El destino es puramente hostil y también el ser humano lo afronta como el otro poder en liza, mientras que> la ley, como lo general, domina lo particular y a ella está sometido cada ser humano ² . / Puestos a considerar el crimen de un ser humano preso bajo un destino, no se trata de la rebeldía ³ de un súbdito contra su soberano, ni de la fuga del siervo de su señor, ni de la liberación de una dependencia; no es un volver a la vida desde un estado de muerte, ⁴ <pues el ser humano [simplemente] es y antes del crimen no hay separación ni contraposición ni menos aún un dominador. La única forma de que se produzca algo ajeno a la vida es saliéndose de la integridad de una vida ni regulada por leyes ni contraria a ellas, matando la vida. La aniquilación de la vida no consiste en que no sea, sino en su separación; y la

⁴ La 1ª versión sigue: ; lo mismo que el castigo y el acto, la ley es algo objetivo, imposible de borrar.

¹ La 1ª versión sigue: en la confrontación con el destino el ser humano no se las tiene que ver con una ley,

² La 1ª versión sigue: , que la vulneró y que ahora sufre su venganza.

³ 1ª versión: “fuga” en vez de “rebeldía”

⁴ La 1ª versión sigue: sino un matar la vida;

aniquilación consiste en que se la ha hecho hostil: La vida es inmortal y, cuando se la mata, aparece como su horrible espectro que, haciendo valer todas sus ramificaciones, desencadena sus euménides. El error del crimen, que / cree que está destruyendo vida ajena y haciéndose más grande, se esfuma cuando irrumpe contra él el espíritu difunto de la vida que ha destruido, como Banquo, quien había conocido a Macbeth como amigo y, lejos de quedar eliminado con su asesinato, inmediatamente pasó a ocupar el asiento de Macbeth no en calidad de comensal suyo sino de espíritu maligno.> El criminal creía habérselas con una vida ajena; pero lo único que ha hecho es destruir la suya; y es que la vida no se distingue de la vida, <ya que reside en la divinidad una, y aunque él en su soberbia la haya destruido, sólo ha destruido su carácter amistoso convirtiéndola en un enemigo.> Lo que ha hecho el crimen es producir una ley cuya dominación se pone en marcha; <esta ley es la unificación en el concepto, la igualdad entre lo vulnerado, aparentemente ajeno, y la propia vida fallida.> [S]ólo entonces se alza la vida vulnerada como un poder hostil ante el criminal, / maltratándolo como él la ha maltratado; de modo que el castigo es destino, el retorno <idéntico del acto del criminal mismo>, ¹ de un poder que el mismo criminal pone en pie de guerra, de un enemigo que él mismo se hizo. <Una reconciliación con el destino parece aún más impensable que con la ley y su castigo, pues la reconciliación con el destino parece requerir que se anule la aniquilación. Pero por lo que toca a la reconciliación, el destino tiene una ventaja sobre el castigo de la ley, y es que el destino se encuentra en el ámbito de la vida, mientras que la ley y el castigo de un crimen pertenecen al campo de la oposición insuperable entre realidades absolutas. En este campo> resulta impensable que se pueda eliminar el castigo o borrar la conciencia <de la mala realidad>, ya que la ley es un poder supremo, <al que está sometida la vida>, por encima del cual no está ni siquiera la divinidad, <pues [ésta] es sólo la violencia del pensamiento supremo, sólo el administrador la ley. ² Una realidad sólo se puede olvidar, o sea, que su representación se puede perder en otra debilidad, pese a que su ser haya quedado sentado permanentemente.> Pero en el castigo que es destino la vida antecede a la ley, que le está subordinada. <La

¹ En la 1ª versión: el retorno de la ley que ha sentado el criminal mismo

² 1ª versión de la anterior frase: pues ésta es sólo el ejecutor de lo supremo, el servidor de la ley.

[ley] es una mera deficiencia en la [vida], el poder de una carencia suya;> y la vida puede volver a curarse de sus heridas, puede recuperar la vida hostil que se ha separado, eliminando la miseria del crimen, la ley <y el castigo.¹ A partir del momento en que el criminal siente la destrucción de su propia vida (sufre el castigo) o se da cuenta (en la mala conciencia) de que está destruido, comienza a obrar el destino, y esta sensación de una vida destruida se convierte necesariamente en nostalgia por lo perdido; la carencia es reconocida como parte de uno mismo que debería estar y no está; este vacío no es un no-ser, sino el reconocer y sentir la vida como algo que falta. Una vez que se siente la posibilidad de este destino, se le teme, lo que es un sentimiento totalmente distinto del miedo al castigo, pues se trata del temor a la separación, de horror a uno mismo, mientras que el miedo al castigo se dirige a algo ajeno; / en efecto, aunque la ley se percibe como ley propia, en el miedo al castigo éste viene de fuera, a no ser que se tenga en mente el miedo a la propia indignidad; pero es que en el castigo se le añade a la indignidad la realidad de una desgracia sufrida por el concepto [mismo] de ser humano, en el sentido de que el ser humano se ha hecho indigno de ese concepto; por tanto el castigo presupone un señor externo a esta realidad; y el miedo al castigo es miedo ante ese señor; en cambio en el destino el poder hostil, el poder de la naturaleza enemistada, por tanto el temor al destino, no es el miedo a algo que viene de fuera. Tampoco es que el castigo haga mejor, pues no es más que un sufrimiento, una sensación de impotencia frente a un señor con quien el criminal ni tiene ni quiere tener nada que ver; lo único que puede producir es tozudez, obstinación en la resistencia contra un enemigo que sería vergonzoso que nos oprimiera, pues eso sería rendirse. En cambio en el destino el ser humano descubre su propia vida y suplicar ante él no es como suplicar a un señor, sino una vuelta, una aproximación a sí mismo. El destino, en el cual uno siente lo que ha perdido, despierta una / nostalgia por la vida perdida. Esta nostalgia puede significar ya una mejoría -si es que puede hablarse de un mejorar y ser mejorado- , pues al sentir que ha perdido vida, o que la vida es lo perdido, la descubre como

HGW 2.190¹ La 1ª versión sigue: Transgresión, crimen y castigo no guardan nunca la relación de causa y efecto, cuya característica sería un vínculo objetivo, una ley; si guardaran esa relación, causa y efecto no tendrían nada que ver entre ellos y sería imposible recuperar su unidad; en cambio el destino, la repercusión de la ley sobre el criminal, puede ser anulado, pues él es quien ha sentado la ley; la separación que él ha producido puede ser unida. Esta unificación se da en el amor.

algo que antes le fue propicio; y ya este conocimiento es por sí mismo un disfrutar de la vida; y en la nostalgia puede haber una conciencia tan intensa que, puesta en la contradicción de su conciencia culpable con la vida que vuelve a intuir, demore su vuelta a ésta última, alargando otro tanto la mala conciencia y el sentimiento doloroso, incluso atizándolo a cada rato, para no volver frívolamente a unirse con la vida, sino con toda la profundidad de su alma, y acogerla de nuevo amistosamente. Ha habido criminales que se infligieron sufrimientos con sacrificios y penitencias, que han prolongado y multiplicado la mala conciencia como peregrinos en áspero sayal, descalzos por las ardientes arenas y, a la vez que se impregnaban del sentimiento de su culpa, de su carencia, por otra parte a la vez intuían perfectamente esta vida, aunque les fuera hostil, logrando que los pudiera aceptar de nuevo; y es que / en la oposición se encierra la posibilidad de la reunificación y, así como la [conciencia] se oponía [a la vida] en el sufrimiento, puede volver a ser admitida en ella. La posibilidad de reconciliar el destino se debe a que lo hostil es sentido como vida; por consiguiente esta reconciliación no es ni destrucción ni opresión de algo ajeno, ni tampoco una contradicción entre la conciencia de uno mismo y la diferente imagen que se espera de sí en otro, ni una contradicción entre lo merecido conforme a la ley y su observancia, entre el concepto y la realidad del ser humano. Este sentimiento de la vida que se reencuentra a sí mismo es el amor y en él se reconcilia el destino.> Así considerado, el crimen de un malhechor deja de ser un fragmento; la acción que procede de la vida, del todo, representa asimismo el todo; el crimen, que es la transgresión de una ley, no es nada más que un fragmento, pues comienza por dejar fuera de sí la ley, que le es ajena; el crimen que proviene de la vida representa este todo, / pero dividido; y las partes enemistadas pueden volver a unirse en un todo. ¹ <La justicia queda satisfecha, pues el criminal ha llegado a

¹ La 1ª versión sigue: De modo que el destino no es algo ajeno como el castigo, ni algo real preciso y firme como lo es la mala acción en la conciencia; el destino es la consciencia de sí mismo, pero de un sí mismo hostil; el todo puede restaurar en sí la amistad, puede volver a su pura vida por el amor; de este modo su conciencia recupera la fe en sí mismo, la intuición de sí ha cambiado y se ha reconciliado el destino.

Por tanto el perdón de los pecados no suprime directamente las penas, pues cada pena es positiva, real, insuprimible; ni suprime la mala conciencia, pues ningún acto puede ser vuelto atrás; es por el amor como se reconcilia el destino. /

sentir herida en sí mismo la misma vida que él ha herido. Las punzadas de la conciencia se han suavizado una vez que el espíritu maligno de la acción la ha abandonado, nada hostil queda ya en el ser humano y el crimen a lo sumo queda como un esqueleto inerte en el osario de las realidades, la memoria. Pero el ámbito del destino se extiende más allá del castigo, pues lo concita también la culpa sin crimen y es por tanto infinitamente más estricto que el castigo; a menudo su rigor parece convertirse en la injusticia más escandalosa al intervenir tanto más terriblemente cuanto más noble es la culpa, a saber, la culpa de la inocencia. Y es que, como las leyes no son sino pensamientos que unen oposiciones, a estos pensamientos les falta mucho para abarcar la diversidad de la vida; y el castigo sólo ejerce su dominio en tanto en cuanto la vida ha accedido a la conciencia, allí donde el concepto ha unido una separación; pero, más allá de los límites de las virtudes, carece de todo poder sobre las relaciones de la vida que no se han disuelto[,] sobre los / aspectos de la vida que se dan en una unión viva. En cambio el destino es insobornable e ilimitado como la vida misma; ignora cualesquiera circunstancias, cualquier diversidad de enfoque, de situación, cualquier ámbito de la virtud. Allí donde la vida haya sido herida, por mucho que lo haya sido con derecho, por buena que sea la conciencia por lo ocurrido, interviene el destino y por tanto se puede decir que la inocencia nunca ha sufrido, sino que todo sufrimiento es culpable. Eso sí, la honra de un alma pura es tanto mayor cuanto con más conciencia haya herido a la vida por lograr lo más noble; y tanto más negro es el crimen de un alma impura cuanto con más conciencia hiere a la vida.

Parece como si la única causa posible de un destino fuera un crimen ajeno; pero éste sólo es la ocasión, mientras que la causa reside en el modo de asumirlo y de reaccionar ante él.> ¹ Quien sufre un ataque injusto puede defenderse afrontándola y defendiendo su derecho, o no defenderse; con su reacción, sea <de sufrimiento> pasivo o de lucha, comienza / su culpa, su destino, sin que por eso sufra castigo ni tampoco injusticia; en la lucha se atiene a su derecho y lo defiende, <y tampoco cede en su derecho por comportarse pasivamente, su

¹ *Comienzo del párrafo en la 1ª versión:* La causa del destino es o un crimen propio o un crimen ajeno;

sufrimiento es la contradicción de reconocer que le asiste el derecho>, ² pero <no tiene la fuerza de sostenerlo en la realidad,> no lucha por él <y su destino es no querer hacerlo>. Quien lucha <por lo que corre peligro> no ha perdido aquello por lo que lucha, ³ <Pero con ello corre peligro y por tanto se ha sometido al destino, pues entra en el campo de batalla entre poderes y se arriesga a luchar contra otro; por otra parte el valor es más que el sufrimiento pasivo, porque, incluso si sucumbe, previó esta posibilidad y asumió conscientemente la culpa, mientras que el sufrimiento pasivo sólo se atiene a su carencia, sin oponerle una plenitud de fuerza; en cambio el sufrimiento del valor es un destino justo, también porque el valiente se ha aventurado en el campo del derecho y del poder;> y ya sólo por eso es un estado tan antinatural la defensa de los derechos como el sufrimiento pasivo con su contradicción <entre el concepto de lo justo y su realidad; y es que también en la lucha por los derechos hay una contradicción; el derecho, que es algo pensado y por tanto general, es en el que ataca otro pensado, de modo que tendríamos aquí dos generalidades que se anulan y sin embargo son; también los que luchan se enfrentan como realidades, como dos vivientes, vida en lucha contra la vida, lo que vuelve a ser contradictorio.> La defensa del agredido es a la vez un ataque al agresor, que con ello se encuentra a su vez en el derecho de legítima defensa, de modo que ambos tienen razón; ambos se encuentran en guerra, ambos tienen derecho a defenderse y encomiendan al poder y la fuerza la decisión del derecho ⁴ <-como a fin de cuentas el derecho y la realidad no tienen nada que ver, se embarullan y hacen depender aquél de / ésta-> o se someten a un juez, es decir, que, en cuanto son enemigos, se presentan como indefensos, muertos, <renuncian a su respectiva dominación de la realidad, al poder> y dejan que un extraño, una ley, decida sobre ellos por la boca de un juez, sometiéndose así a un trato contra el que a fin de cuentas ambos protestaban cuando resistieron al agravio de su derecho, es decir, se opusieron al modo con que otro los trataba. <Lo que hay de verdadero en los dos opuestos, el valor y la pasividad, resulta unido en

² 1ª versión: siente su derecho, no lo toma a la ligera; pero ese sentimiento carece de voluntad; no puede hacer real su derecho,

³ La 1ª versión sigue: ni desiste de ello en la idea, y su sufrimiento es un destino justo; pero puede elevarse sobre este sufrimiento, este destino, si renuncia al derecho atacado y perdona al ofensor su falta.

⁴ La 1ª versión sigue: , lo que contradice al estado de ambos derechos

la belleza del alma de tal modo que el valeroso sigue con vida, pero desaparece la oposición, y en la pasividad no se recupera el derecho, pero desaparece el dolor. De este modo se pierde el derecho sin sufrir por ello y una vida libre se alza por encima tanto de esa pérdida como de la lucha.> Quien renuncia a defender su derecho, quien<, cuando alguien se le acerca hostilmente,> desiste de llamar suyo / lo que el otro toca, <escapa al dolor por la pérdida>, escapa a ser sometido <por el otro o por el juez, escapa a la necesidad de someter al otro>; sea cual fuere el aspecto suyo que resulta afectado, se retira de él y sólo entrega al otro una cosa ¹ <que ha declarado ajena a él desde el momento del ataque>. Pero esta <renuncia a sus relaciones que es una> abstracción de sí mismo, carece de límites ² <definidos. (Cuanto más vivas son las relaciones de las que tiene que retirarse una noble naturaleza, porque están manchadas -y no podría retenerlas sin mancharse ella misma- , tanto mayor es su infortunio; pero este infortunio no es ni justo ni injusto; si se convierte en su destino, es sólo porque desdeña libremente, por propia voluntad, esas relaciones; a partir de ese momento todos los sufrimientos que de ahí procedan serán justos y constituyen ahora su desdichado destino, que procede conscientemente de su propia mano, y es su honra sufrir con justicia, pues se halla tan por encima de estos derechos que los quiso tener por enemigos. Y habiéndose apropiado este destino, lo puede soportar, hacerle frente, pues sus sufrimientos no son una pura pasividad, no los ha impuesto un poder ajeno, sino que son su propio producto.)> para salvarse se mata, por no ver lo suyo en manos ajenas, deja de llamarlo suyo y tratando de salvarse se aniquila; y es que cuando algo cae bajo un poder ajeno, deja de ser él; ³ <y> nada hay que no pudiera ser atacado y abandonado. ⁴ <El infortunio puede llegar a ser tan grande que su destino,> esta autodestrucción, <le lleve a renunciar a la vida hasta el punto> de verse totalmente abocado al vacío. <Pero al plantearse así el destino más radical, el ser humano se ha elevado a la vez por encima de todo destino; la vida le ha sido infiel, pero no él a la vida; la ha rehuido, pero no vulnerado; puede sentir nostalgia por ella como por un amigo ausente, pero ella no puede perseguirle como su enemiga;

¹ La 1ª versión sigue aquí: , no a sí mismo, no algo suyo.

² La 1ª versión sigue aquí: , es una autodestrucción abocada finalmente al vacío;

³ La 1ª versión sigue: Tanto la lucha como el abandono deberían tener un límite; pero

⁴ La 1ª versión sigue: Y así es como Jesús oscila también entre ambos, más en su comportamiento que en su doctrina

y él es completamente invulnerable, / se repliega cual planta pudorosa a todo contacto y rehuye la vida antes que hacer de ella su enemiga, antes que concitar un destino; es así como Jesús exigió de sus amigos que abandonaran padre, madre y todo, para no verse expuestos a un posible destino aliándose con un mundo degenerado. Y así también: A quien quiera quitarte la túnica, dale también la capa; si un miembro te estorba, córtatelo. La libertad suprema, es decir, la capacidad de renunciar a todo por conservarse, es el atributo negativo de la belleza del alma. En cambio quien quiera salvar su vida, la perderá. De modo que la culpa más grande es compatible con la mayor inocencia; y el destino más radical, con estar por encima de todo destino.

Una disposición de ánimo tan superior a la situación de derecho, lejos de encerrarse en lo objetivo, no tiene nada que perdonar al ofensor, y es que éste no ha vulnerado ningún derecho suyo, una vez que ha renunciado a él en cuanto se tocó su objeto. Y puesto que en ella misma no ha herido ninguna vida, está dispuesta a la reconciliación, pues le resulta fácil recuperar de inmediato cualquier relación viva, entrar otra vez en la relación de amistad, de amor; por / lo que hace a ella, no conoce sentimientos hostiles ni conciencia o exigencia de que el otro restablezca el derecho vulnerado, ni orgullo que requiriera del otro la confesión de que ha estado por debajo de él en el ámbito inferior del derecho.¹ El perdón de las faltas, la disposición a reconciliarse con el otro²: tal es la condición que Jesús pone enfáticamente para que sean perdonadas las faltas propias y³ <quede eliminado un destino propio hostil. Ambas cosas no son sino aplicaciones distintas del mismo rasgo del alma. En la reconciliación con el ofensor el ánimo deja de

¹ En la 1ª versión todo lo que antecede de este párrafo se resume así: Si alguien se ve involucrado por la acción de otro en un destino, puede reconciliar éste no incurriendo por su parte en la enemistad, o eliminándola por el perdón del ofensor y la reconciliación con él.

² La 1ª versión sigue: es la eliminación del derecho y de la ley que con él hace su aparición;

³ La 1ª versión sigue: y este perdón se sigue necesariamente de esa condición, pues ella es lo contrario o la superación de la enemistad y de la oposición de los derechos, oposición que es la única en concitar el destino; quien, habiéndose opuesto a otros, está dispuesto a reconciliarse con ellos, alberga una disposición capaz de eliminar por sí misma los derechos y la enemistad que ha provocado. La disposición a la concordia con el ofensor no es sino la otra cara de la misma disposición con los ofendidos, del restablecimiento de la vida lastimada por ella misma, de la eliminación del destino provocado por el crimen que uno mismo cometió. Por eso repite Jesús tanto: como perdonéis a otros sus faltas, os serán perdonadas también las vuestras por vuestro Padre celestial.

atenerse al derecho que logró contra él en esa oposición jurídica, y al abandonar el derecho como su destino hostil -el genio maligno del otro-, se reconcilia con él y ha ganado otro tanto en vida, ha vuelto amistosa otra tanta vida que le era hostil, ha reconciliado consigo lo divino y el destino que su propio crimen había armado contra él se ha disuelto en el aire de la noche.

Además del odio personal brotado de la ofensa que ha sufrido el individuo -odio que aspira al cumplimiento del derecho así surgido contra el otro- hay también una cólera justa, una rabia del rigor en el cumplimiento de la ley que no se dirige contra un agravio individual sino contra una violación de sus conceptos, de sus preceptos. Este odio justo, al reconocer y sentar deberes y derechos para otros, a quienes juzga subordinándoles a ellos, sienta esos mismos derechos y deberes para él; pero al convertir en destino de ellos la justa cólera por sus crímenes, que no les perdona, se ha / privado también él mismo de la posibilidad de recibir perdón por sus faltas, de reconciliarse con un destino que le afectara por ellas, pues ha consolidado cualidades que no le permiten elevarse por encima de sus realidades, de sus faltas.> A esto se deben los mandamientos: no juzguéis y no seréis juzgados, pues según la que medida con la que midáis, seréis medidos. La medida son las leyes ¹ <y derechos>; lo que ese mandamiento no puede querer decir es que las transgresiones con las que hacéis la vista gorda, os serán perdonadas también a vosotros -sólo una asociación de criminales concede a sus miembros el derecho a ser malos- , ² sino guardaos de obrar bien y amar porque lo digan las leyes y por obediencia a los mandamientos, en vez de sentir su origen vivo, ³ <pues eso es reconocer un dominio sobre vosotros ante el que sois impotentes, / más fuerte que vosotros, un poder que no sois vosotros; previamente a vuestra acción establecéis algo ajeno tanto a vosotros mismos como a los demás, absolutizáis un fragmento del todo, del ánimo humano; con ello establecéis un dominio de las leyes y una

¹ La 1ª versión sigue: por las que se juzga, leyes a las que se somete a los otros, con lo cual cada uno se somete él mismo, pues la vida está por encima de todos;

² La 1ª versión sigue: no puede querer decir que, si dispensáis a otros de obrar bien y de amar, vosotros quedáis también dispensados;

³ La 1ª versión presenta a partir de aquí hasta el final del párrafo la siguiente variante redaccional: si no, vosotros mismos os ponéis bajo un dominio de las leyes, que no pueden sino juzgaros, sobre las cuales carecéis de poder, que son más fuertes que vosotros; y vuestros jueces son vuestros señores, un poder indoblegable, al que, como todos, vosotros mismos estáis sometidos por siempre, sin poder elevaros sobre él en el amor.

servidumbre de la sensibilidad, o del individuo, y sentáis la posibilidad de castigos, no de un destino, aquéllos procedentes de fuera, de algo independiente, mientras que éste se debe a vuestra naturaleza y os es ciertamente hostil por el momento, pero aún no se halla sobre vosotros, sino sólo contra vosotros.>

La renuncia al derecho y la perseverancia en el amor no sólo evita el destino en que uno pudiera quedar enmarañado, si aceptara el guante <sosteniendo su derecho contra el ofensor>; también un destino despertado contra uno mismo por la propia acción de una / vulneración ilegítima de la vida puede apaciguarse por un amor que se hace más fuerte que aquélla. ¹ <El castigo de la ley no es sino justo; lo que tienen en común crimen y castigo, su conexión es mera igualdad, no vida.> [L]os mismos golpes que ha dado el criminal son los que a su vez recibe, ² el tirano provoca a su vez molestos rebeldes, ³ el asesino verdugos; <y a los rebeldes y los verdugos, que hacen lo que hacían los tiranos y los verdugos, se les llama justos, porque hacen lo mismo; háganlo conscientemente como vengadores o como instrumentos ciegos, no es su alma lo que cuenta sino sólo sus actos. O sea que en la justicia no se puede hablar de reconciliación, de vuelta a la vida.> Ante la ley el criminal no es más que un ser criminal; pero lo mismo que la [ley] es un fragmento de la naturaleza humana, también lo es el [criminal]; si la [ley] fuera un todo, un absoluto, tampoco / el criminal sería más que un criminal. Tampoco la hostilidad del destino impide sentir que el castigo es justo. Pero como ese [castigo] no proviene de una ley externa a lo humano, pues sólo en el ser humano surge la ley y el derecho del destino, es posible volver al estado originario, a la totalidad; y es que el ser humano es más que un pecado existente, <más que un crimen dotado de personalidad;> es un ser humano, en él hay crimen y destino, <es capaz de recogerse en sí mismo> y, cuando lo hace, se sobrepone a ellos ⁴ . <Los elementos de la realidad se han disuelto, espíritu y cuerpo se han separado;> el crimen permanece, cierto, pero en el pasado, como un fragmento, <como una ruina muerta,> la parte de él que era mala conciencia ha desaparecido y la visión que tenía de sí mismo ha dejado de ser el recuerdo de crimen <; la vida ha

¹ La 1ª versión seguía: No cabe esperar ninguna mejora del castigo, pues éste no es sino una manifestación de la justicia y sólo justicia es lo que predica;

² La 1ª versión seguía: el castigo sólo le hace sentir su impotencia o, más bien, un poder igual al suyo;

³ 1ª versión: en vez de “molestos rebeldes” dice “tiranos”.

⁴ La 1ª versión seguía: y enseguida se eleva por encima de la realidad,

reencontrado la vida en el amor. Lo mismo que no hay nada ajeno que se interponga entre el pecado y el castigo, tampoco lo hay entre el pecado y su perdón; la vida se escindió de sí misma y vuelve a reunirse.⁵

(Ciertamente en el espíritu de los judíos un tribunal ajeno abría un abismo infranqueable entre impulso y acción, placer y acto, vida y crimen, crimen y perdón; cada vez que se les remitió a un vínculo entre pecado y reconciliación en el amor, su ser sin amor no podía sino indignarse, juzgando -si es que su odio era compatible con la forma de un juicio- que una idea así> era la ocurrencia de un loco.² Y es que habían confiado toda la armonía de los seres, todo el amor, espíritu y vida a un objeto que les era ajeno, <se habían despojado de todos> los <genios> en que se unen los seres humanos / y puesto³ la naturaleza en manos ajenas; les unían cadenas, leyes dadas por un poder superior; la conciencia de la desobediencia frente al señor encontraba su inmediata satisfacción en el castigo correspondiente o el pago de la deuda constituía su inmediata satisfacción, ni conocían otra mala conciencia que el miedo al castigo; y es que la conciencia de sí dirigida contra sí mismo presupone en todo caso un ideal enfrentado a una realidad que no está a su altura, un ideal propio del ser humano, una conciencia de su propia naturaleza como un todo; pero la miseria de los judíos llegó hasta el extremo de que al mirarse ya no encontraran nada; se habían despojado de toda nobleza, de toda belleza; su pobreza estaba al servicio del infinitamente rico y lo que le sustraían, con la sensación de identidad propia que se apropiaban de él, les había proporcionado -a diferencia de la mala conciencia- una realidad no más pobre, sino más rica; ahora bien, entonces tenían que temer que el señor a quien habían sisado les hiciera sacrificar su botín devolviéndoselo, cosa que los arrojaría de nuevo a la vivencia de su pobreza. El único modo de saldar sus deudas era pagárselas a su omnipotente acreedor; pero, una vez pagadas, otra vez se

⁵ Aquí Hegel hizo posteriormente una llamada en el texto que manda invertir el orden entre los dos párrafos siguientes, como hace esta traducción con la edición crítica (no así Nohl). Ello arrastra también los paralelos.

² Comienzo de este párrafo en la 1ª versión: Ciertamente resulta penoso comparar el sentimiento de un alma bella -y el reconocimiento de un alma bella por otra- con el espíritu de los judíos, así como ver el modo en que iba a recibir el anuncio del perdón de los pecados; pero tanto más claro se ve con esta comparación cuál era el espíritu de Jesús y el de los judíos, y por qué se expresaba Jesús en la forma del perdón de los pecados. A los judíos este anuncio del perdón de los pecados tuvo que resultarles absolutamente incomprensible,

³ Aquí ha sido suprimido de la 1ª versión: los bellos vínculos de

quedaban sin nada.¹ Un alma mejor, al hacerse consciente de su culpa, no busca con el sacrificio ni comprarse nada ni devolver lo robado; lo que busca su privación voluntaria, su don de todo corazón, su fervorosa oración -a diferencia de un sentimiento del deber y de la observancia- es acercarse con el alma a algo puro, para fortalecer su vida en la intuición de la belleza que ansía y lograr el libre deleite y alegría, algo a lo que su conciencia es incapaz de llegar encerrada en sí misma; en cambio el judío, al pagar su deuda, lo único que había hecho era reanudar la observancia a la que quería escapar, y volvía del altar con la sensación de un intento fracasado y de haber renovado el reconocimiento de su yugo servil. A diferencia del retorno judío a la obediencia la reconciliación en el amor es una liberación; a diferencia del reconocimiento, otra vez, de la dominación ésta queda eliminada una vez que se recupera el vínculo vivo, el espíritu del amor, de la fe mutua, de un espíritu que, frente a la dominación, es la suprema libertad: un estado que para el espíritu judío representa el contraste más incomprensible.

Más adelante se podrá ver mejor que Jesús no situaba fuera de la naturaleza la conexión entre el pecado y su perdón, entre la enajenación de Dios y la reconciliación con él; de todos modos aquí ya se puede adelantar que ponía la reconciliación en el amor y la plenitud de vida, y¹ en este sentido se expresó con cualquier ocasión y sin apenas cambios en la forma. Donde encontraba fe, decía audazmente: tus pecados te son perdonados, sentencia que no constituye una anulación objetiva del castigo ni una destrucción del destino, que no quedaba eliminado, sino la confianza de quien se reconocía en una disposición común -la fe que le comprendía- y leyendo en ella su propia elevación sobre la ley y el destino, le anunciaba el perdón de los pecados; sólo un alma pura, o purificada, puede arrojarse en brazos del que es puro con tal confianza en un ser humano, con tal entrega, con un amor que no se reserva nada; <y la fe en Jesús quiere decir más que saber lo que él es en realidad, sentir que la realidad propia es menor en poder

¹ La 1ª versión seguía: Si sólo eran deudores frente al Señor, si sólo a él le debían expiación, les tenía que resultar incomprensible cómo un ser humano podía anunciar el perdón de los pecados, encontrar en el amor la certeza de ese [perdón], vivir entre los humanos como un espíritu por encima de las leyes y de la dominación, cómo iba a haber un vínculo vivo ante el que se fundan todas las cadenas y en el que se halle la suma libertad, cómo iba a desaparecer toda dominación en la fe mutua, de modo que sólo con el crimen aparecieran señor y ley.

¹ Comienzo de este párrafo en la 1ª versión: Esta idea del crimen, el destino y la reconciliación es la de Cristo,

y fuerza, y servirle; fe es conocer el espíritu con el espíritu, y sólo espíritus iguales pueden conocerse y comprenderse, mientras que los desiguales sólo conocen que no son lo que el otro es; diferencia en el poder del espíritu, en su grado de fuerza no es desigualdad, pero el más débil busca como un niño el amparo del que le es superior, o puede ser educado hasta llegar a su altura. Lo suyo es sólo fe, mientras encuentra en otro la belleza que en él está aún por desarrollar; es decir, que su propia conducta y su actividad aún no ha logrado el sosiego y equilibrio con el mundo, que aún la falta por cobrar la firme conciencia de su relación con las cosas. Y así es como lo expresa Jesús (Jn 12, 36): creed en la luz hasta que vosotros mismos seáis la luz, y vosotros mismos llegaréis a ser hijos de la luz. De Jesús se dice en cambio (Jn 2, 25) que no se ha fiado de los judíos que creyeron en él, porque los conocía y porque no necesitaba de su testimonio ni se reconocía en ellos.> La audacia, <la seguridad> decidiendo sobre la plenitud <de la vida> y la riqueza del amor [se basa] en el sentimiento de alguien que lleva en sí la naturaleza humana entera; ese ánimo no requiere esa celebradísima sabihondez sobre la naturaleza humana, un ciencia ciertamente amplia y muy útil para seres desgarrados, cuya naturaleza encierra una gran pluralidad, muchas particularidades dispersas de todos los colores; pero siempre se les escapará lo que buscan, el espíritu, sustituido por meras características, mientras que a una naturaleza íntegra le basta un momento para sentirla por completo y experimentar su armonía o su cacofonía; de ahí la expresión segura, confiada de Jesús: tus pecados te son perdonados.

Una vez que Pedro reconoció en Jesús una naturaleza divina, demostrando así que había sentido toda la profundidad del ser humano hasta el punto de poder concebir a un ser humano como un hijo de Dios, Jesús le entregó las llaves del Reino de los Cielos; lo que él atara debería atarse en el Cielo, lo que desatara también en el Cielo debería desatarse. Puesto que Pedro había llegado en ese momento a la conciencia de un Dios, tenía que poder descubrir en cualquiera <la divinidad -respectivamente la falta de ella- o la divinidad como sentimiento de ella en un tercero[, es decir,] la fuerza de> la fe <o de la incredulidad>, una fe que le liberaría / <, o no,> de la persistencia del destino, de la eterna, inmutable dominación y de las leyes; tenía que comprender las actitudes -si sus crímenes pertenecen al pasado o todavía perduran sus espíritus[, a saber,] la culpa y el

destino- ; tenía que atar lo que aún estaba bajo la realidad del crimen, y desatar con la potestad de declararlo por encima de su realidad criminal.

Hay en la historia de Jesús otro <bello> ejemplo de una pecadora arrepentida: la famosa María Magdalena, la bella pecadora. Permítaseme aquí considerar como formas distintas de la misma historia narraciones divergentes en el tiempo, lugar y otras circunstancias, que indican sucesos también distintos; aquí no se trata de cuál fue <la realidad> ¹ ni nada cambia por ello en nuestro punto de vista. María<, consciente de su culpa,> ² se entera de que Jesús está comiendo en casa de un fariseo rodeado de un gran número de gente respetable y honrada (*honnêtes gens*, lo más rencoroso con <las faltas de un alma bella ³); su ánimo le hace cruzar> ⁴ por delante de esta compañía hasta Jesús, se pone llorando a sus pies detrás de él y los cubre de lágrimas y los seca con sus cabellos, / los besa y unge con perfumes de auténtica y preciosa agua de nardos; la tímida virginidad en su orgullosa autoreferencia no puede proclamar la necesidad del amor; menos aún puede la efusión de su alma desafiar las miradas justicieras de la gente de bien<, los fariseos y los discípulos[.] Sus pecados consisten en haberse saltado el ámbito de la ley>; pero un alma profundamente herida, al borde de la desesperación, no puede sino forzar su timidez a pleno pulmón, -pese a su propio sentimiento de lo correcto- dando y disfrutando de toda la plenitud del amor, para hundir su conciencia en este íntimo placer. Ante estas lágrimas que brotan, ante estos besos vivos que borran cualquier culpa, ante esta beatitud de un amor <que está bebiendo la reconciliación de su propia efusión>, lo único que <siente> ⁵ el justo <Simón,> es ¹ <la inconveniencia de que Jesús haga caso a semejante creatura; hasta tal punto lo supone que ni lo expresa ni lo piensa, sino enseguida saca la consecuencia de que, si Jesús fuera un profeta, sabría que esa mujer es una pecadora.> Le son perdonados sus muchos pecados, dice Jesús, pues ha amado mucho; mas a quien poco se le perdona, es que ha amado poco. <Por boca de Simón sólo había hablado

¹ 1ª versión: el fondo del asunto

Todo el pasaje ha recibido muchos pequeños cambios redaccionales, que sólo pueden ser recogidos en parte.

² 1ª versión: mujer de mala vida

³ 1ª versión: la belleza

⁴ 1ª versión: cruza atrevidamente

⁵ 1ª versión: ve

¹ La 1ª versión sigue: la pecadora, el hombre justo no estaba a la altura de una escena así;

su discernimiento;> entre los amigos de Jesús se suscita un interés mucho más noble, un interés moral: el perfume seguramente se podría haber vendido por *trescientos* denarios y el dinero dado a los pobres; su tendencia moral de ayudar a los pobres, su calculadora sensatez,² su virtud <atenta,> inteligente no es más que brutalidad; y es que³ <no sólo no comprendían la belleza de la situación, sino que> incluso estaban ofendiendo la sagrada efusión de un / ánimo lleno de amor. ¿Por qué la entristecéis?, dice Jesús, lo que me ha hecho es una *bella* obra; y¹ <es lo único en la historia de Jesús calificado como bello: sólo una mujer llena de amor, expresándose> así de espontáneamente, sin pretender ninguna aplicación práctica o doctrinal. <Seguramente no es por vanidad ni tampoco>² por poner a sus discípulos en el punto de vista adecuado, <sino> por tranquilizar la situación, <por lo que> Jesús tiene que atraer su atención hacia un punto al que son sensibles, sin explicarles lo bello de la [situación], derivando de la acción una especie de veneración hacia su persona. Ante almas brutas hay que conformarse ya con evitar que profanen <un ánimo bello>,³ ; sería inútil tratar de explicar a una naturaleza grosera el fino aroma del espíritu,⁴ / cuyo soplo era incapaz de percibir. <“Me ha embalsamado -dice Jesús- anticipando mi sepultura.”> “Le son perdonados muchos pecados, pues ha amado mucho.” <“Vete en paz, tu fe te ha salvado.”>⁵ Alguien dirá que habría sido mejor si María [Magdalena] se hubiera acomodado al destino de la vida judía, si lo hubiera recorrido como un autómata de su tiempo, correcto <y vulgar, sin pecado y> sin amor: sin amor, pues seguramente el tiempo de su pueblo era uno de esos en los que un ánimo bello no podía vivir sin pecado, <tanto éste [tiempo] como cualquier otro> podía volver por el amor a la conciencia más bella.

² 1ª versión: su sensatez finalista

³ La 1ª versión sigue: no sentían nada

¹ La 1ª versión sigue: y de todas las bellas enseñanzas, de los actos sublimes que presenta la historia de Jesús, ésta es la más bella, pues sólo una mujer que ama podía obrar así

² La 1ª versión sigue: por reconciliar un poco a sus discípulos con esta acción

³ La 1ª versión sigue: previniendo escandalizar a un ánimo sensible e inquietarlo con ciertos aspectos de la acción

⁴ La 1ª versión sigue: si no se lo ha incorporado en su ser nada más llegarle el primer soplo, está ya condenado a su basta condición.

⁵ La 1ª versión sigue: ¿Qué son mil relojes automáticos en su correcto recorrido contra un único momento así de amor? Para una humanidad envilecida un alma bella tenía que convertirse en una pecadora.

Pero el amor no sólo reconcilia al criminal con el destino, también reconcilia al ser humano con la virtud, lo que quiere decir ⁶ que, si el amor no fuera el único principio de la virtud, la virtud sería siempre también su propio contrario. / Lo que Jesús opuso a la esclavitud <total> bajo la ley de un señor ajeno no fue una servidumbre <parcial> bajo una ley propia, la violencia contra uno mismo de la virtud kantiana, sino ⁷ <virtudes> sin dominación ni sumisión, <variaciones del amor; y si no tuvieran que ser vistas como variaciones de Un espíritu vivo, sino que [cada] virtud fuera absoluta, se producirían colisiones insolubles entre la mayoría de las absolutas [virtudes]; y sin esa unificación en el espíritu> a toda virtud le falta algo, pues <ya por su nombre es singular y por tanto> limitada; las circunstancias que la hacen posible, <las condiciones objetivas de una acción,> son contingentes, aparte de que también la / referencia de la virtud a su objeto es singular; ¹ y lo excluido por ella no se limita a las relaciones de tal virtud con otros objetos. [D]e modo que toda virtud<, tanto en su concepto como en su actividad,> tiene su límite, del que no puede pasar. Por muy virtuoso que alguien sea conforme a una determinada virtud y sólo a ella, a la vez que actúa también más allá del límite de su virtud, tendrá una conducta < fiel a su virtud,> pero necesaria y totalmente viciosa; en cambio, si en él hay otra virtud cuyo ámbito se extiende fuera del límite de la primera, bien se puede decir que la convicción virtuosa no entra en colisión alguna ² <, mientras se la tome aislada <y en general, es decir, bajo abstracción de las virtudes aquí sentadas>; en efecto, la convicción virtuosa / es sólo una; pero <esto mismo va contra lo antes supuesto y, una vez sentadas ambas virtudes,> la práctica de una niega la materia de la otra <y por tanto la posibilidad de su realización, siendo como es otra virtud igual de absoluta, con lo que queda rechazada la fundada exigencia de esta otra.> [U]n derecho al que se renunció en una relación, ya no puede ser sacrificado en otra o, en caso de reservarlo para ésta, la primera se quedará sin nada. A medida que se abre el abanico de las situaciones humanas, crece también el número de la virtudes así

⁶ Inciso de la 1ª versión: ,si se me permite la expresión,

⁷ La 1ª versión sigue: la disposición virtuosa -la expresión “disposición” tiene el inconveniente de que no se refiere a la vez a la actividad, a la virtud operante-

¹ 1ª formulación de la frase siguiente: y excluye otras relaciones con [su objeto],

² La 1ª versión sigue: por lo que toca a los límites entre las virtudes ni por lo que toca exclusivamente a la convicción misma; pero sí en la acción, en lo que se refiere a su material;

como la cantidad de colisiones inevitables y la imposibilidad de cumplir con las [virtudes mismas]. Si alguien de muchas virtudes quiere fijar prioridades entre la masa de sus acreedoras, que le resulta imposible satisfacer, ya está declarándose menos inocente contra las preteridas que contra las otras, que considera superiores; o sea que también las virtudes pueden dejar de obligar absolutamente e incluso convertirse en vicios. En esta complejidad de relaciones y con tantas virtudes resulta inevitable la desesperación de la virtud e / incluso su propia criminalidad. Sólo si una virtud renuncia a consistencia firme <y absoluta> en su limitada forma, si renuncia a tomar parte incluso en la única situación que le es exclusiva, si el espíritu <Uno,> vivo se pone a actuar ¹ sólo de acuerdo con la totalidad <de las circunstancias dadas, pero sin ninguna limitación, sin que su diversidad lo divida,> sino que él mismo sea quien se limite, sólo entonces, aunque las circunstancias siguen siendo complejas, es cuando desaparece esa cantidad de virtudes absolutas e incompatibles. Aquí no se trata en absoluto de que todas las virtudes se basen en el mismo principio, sólo que éste se presenta[ría] en diversas variantes según las situaciones, como una virtud particular; y es que precisamente por eso, porque ese principio es general y por tanto se trata en él de un concepto, en situaciones concretas *necesariamente tiene que* producirse <la / aplicación concreta> ², una concreta virtud, cierta obligación; (<inmutables son [supuestamente] la realidad dada en la complejidad de las situaciones, así como el principio, la norma para todos y por consiguiente sus diversas aplicaciones a las realidades, las múltiples virtudes;) [pero entonces] las virtudes, al subsistir absolutamente, se destruyen entre ellas;> ¹ su unidad en la norma es sólo aparente, pues sólo es pensada, y una unidad así ni elimina la diversidad ni la une<, sino hace que perdure en toda su fuerza>.

Un vínculo vivo de las virtudes, una unidad viva es totalmente distinta <de la unidad del concepto>; a situaciones determinadas no plantea una virtud determinada, sino que se presenta intacta y simple incluso en la más abigarrada mezcla de relaciones; su figura externa puede modificarse infinitamente, nunca

¹ La 1ª versión califica: virtuosamente

² 1ª versión: su modificación

¹ Variante redaccional en la 1ª versión del paréntesis anterior: ya queda objetado contra esa rigidez, ese absolutismo de las virtudes, que así se destruyen entre ellas; como las situaciones son diversas, también habría múltiples [virtudes]; éstas son su principio, la norma que vale para todas las [situaciones], puesto que son inmutables;

tendrá dos veces la misma y su manifestación nunca consistirá en una norma, pues no puede tener la / forma de una generalidad contra lo particular. Así como la virtud es el complemento de la obediencia a las leyes, el amor es el complemento de las virtudes; él elimina todos los dogmatismos, las estrecheces, las exclusiones, los límites de las virtudes<, de modo que ya no hay ni vicios virtuosos ni virtudes viciosas>. pues él no es sino la misma relación viva de los seres; en el amor han desaparecido todas las separaciones, todas las relaciones restringidas, y con ellas también las limitaciones de las virtudes. ¿Dónde habría lugar para las virtudes, cuando ya no hay derecho al que renunciar?

Jesús exige que el amor sea el alma de sus amigos: un nuevo mandamiento os doy, que os améis los unos a los otros; en eso reconocerán que sois mis <amigos>; ¹ el amor <universal a todos> los humanos es una invención huera, pero característica de unos tiempos cuya realidad es tan miserable que no pueden sino plantear exigencias ideales, virtudes con respecto a un ente de razón, y así parecer magníficos en esos objetos del pensamiento. El amor / al prójimo es amor a aquéllos con los que se entra en relación. <Lo pensado no puede ser objeto de amor.> Ciertamente, el amor no se puede imponer, cierto, el amor pertenece a la sensibilidad, es una inclinación; pero ello no le quita nada de su grandeza ni le rebaja ² el hecho de que por esencia no ejerza dominación alguna sobre un ser ajeno; al contrario, se rige tan poco por el deber y el derecho que su triunfo consiste en no mandar en nada y en carecer de poder hostil contra otro; decir que el amor ha vencido <no> quiere decir <que ha sometido a sus enemigos, como se dice que el deber ha vencido, sino> que ha vencido a la enemistad. Un modo de deshonestar el amor es ordenarlo, poniendo así nombre a lo que es algo vivo, un espíritu; su nombre<, el hecho de que se le reflexione y> se profiera no es espíritu, no es su ser, sino lo opuesto; y sólo como nombre, como palabra, puede ser ordenado, sólo así se puede decir: debes amar; el / amor mismo no pronuncia

¹ Aquí la 1ª versión dice, en vez de “amigos”, “discípulos”; y a continuación sigue: al mandamiento de amar a Dios le añade a la par el de amar al prójimo (es decir, no a todos los seres humanos; un amor que se extienda a todos, de los que ni siquiera se sabe nada, a quienes no se conoce, con los que no se tiene ninguna relación,

² La 1ª versión seguía: , cierto, sólo se puede ordenar algo que dependa de la voluntad y por alguien de quien ésta pueda depender; cierto, sólo la razón puede ordenar y sólo en lo que se refiera al deber, ya que razón y deber presuponen oposición y libertad; sólo una voluntad libre puede recibir órdenes; el deber-ser expresa la oposición entre pensamiento y realidad; / en este sentido el amor, desde luego, no se puede mandar,

ningún deber-ser<; no es una generalidad opuesta a una particularidad ni una unidad conceptual, sino armonía del espíritu, divinidad; amar a Dios significa sentirse en el todo de la vida, sentirse sin límites en el infinito; cierto, este sentimiento de la armonía no es una generalidad; y es que en la armonía lo particular no se opone, sino que concuerda, de otro modo no habría armonía; y ama a tu prójimo como a ti mismo no quiere decir que se le ame tanto como a sí mismo -amarse a sí mismo es una expresión sin sentido- , sino ámale como al que es tú, un sentimiento de igual vida, ni más poderosa ni más débil.>

Sólo el amor quiebra el poder de lo objetivo, sólo él derriba ese ámbito entero; el límite de una virtud siempre seguía sentando en su exterior algo objetivo; tanto mayor era la insuperable diversidad de lo objetivo sentada por la pluralidad de las virtudes; sólo el amor es sin límites, lo que él no ha unido <carece de objetividad para él>, o no ha reparado en ello o sólo es virtual, no lo tiene delante.¹

Jesús celebró la despedida de sus amigos con un ágape; amor no es aún religión, de modo que este banquete no es propiamente una acción religiosa; y es que <la unión en el amor>² no puede ser objeto de una veneración religiosa sin una objetivación previa por la imaginación; ahora bien, lo que vive y se manifiesta en el ágape es el amor mismo y todo lo que ocurre en él sólo expresa amor<; el amor, por su parte, sólo se da como sentimiento, pero no como imagen; lo sentido y lo imaginado no están unidos por la fantasía. Ciertamente en el ágape también ocurre objetivamente algo asociado al sentimiento; pero no hay imagen que los una y por eso> el ágape oscila entre un convite de amigos y un acto religioso, oscilación que hace difícil caracterizar inequívocamente su espíritu. Jesús partió el pan: tomad, éste es mi cuerpo, entregado por vosotros, haced esto en memoria mía; igualmente tomó la copa: bebed todos de ella, ésta es mi sangre del Nuevo Testamento, derramada por vosotros y por muchos en remisión de los pecados; haced esto en memoria mía.

¹ La 1ª versión seguía: Jesús no podía oponer directamente el amor a la insensibilidad de los judíos, pues, dado el carácter negativo de la insensibilidad, ésta no puede sino mostrarse en una forma que sea su positividad, justicia y derecho; y con esta figura legal aparece siempre, v. g. por boca de Simón en la historia de María Magdalena -si éste fuera un profeta, ¿sabría que ésta es una pecadora?- ; del mismo modo los fariseos consideran impropio que trate con publicanos y pecadores.

² La 1ª versión decía aquí: la fuerza o conjunto de fuerzas

Cuando un árabe ha bebido una taza de café con un forastero,³ ha establecido así una alianza de amistad / con él, está acción común los ha unido y por /este vínculo el árabe queda obligado a ayudarlo y serle fiel en todo. No se puede decir que el comer y beber en común sea lo que se llama un signo; la unión entre signo y significado no es <de por sí> espíritu<al, vida>, sino un vínculo objetivo; signo y significado son ajenos el uno al otro, <y su conexión está exclusivamente fuera de ellos en un tercero, en el pensamiento.> [C]omer y beber realiza la unión misma <y>, lejos de ser un signo convencional, <es de por sí el sentimiento de la comunión; ¹ beber juntos un vaso de vino irá contra la sensibilidad natural de gente que son enemigos, pues su disposición habitual sería incompatible con la comunidad que implica esa acción.> La cena que comparten Jesús y sus amigos es ya de por sí un acto / de amistad; y todavía los une más la comida solemne del mismo pan y la bebida del mismo cáliz; también esto es no <sólo> un signo de amistad, sino un acto, el sentimiento mismo de la amistad, del espíritu del amor.

Pero lo que sigue, la declaración de Jesús: éste es mi cuerpo, ésta es mi sangre, aunque casi convierte la acción en religiosa, no basta; la declaración y la acción correspondiente de repartir la comida y la bebida objetiva en parte los sentimientos; <la comunidad con Jesús, la amistad mutua y la unión de todos en su centro, su maestro, no sólo es sentida, sino que se ha hecho visible, toda vez que Jesús llama al pan y vino que va repartir entre todos su propio cuerpo y sangre entregado por ellos; esa comunión no sólo se representa en una imagen, en una figura alegórica, sino que se enlaza con algo real, algo real / se da y se consume, el pan. Así que, por una parte, los sentimientos se objetivan; pero, por la otra, este pan y este vino,> y el acto de repartirlos, no es meramente objetivo, encierra más de lo que se ve, es una acción mística; un espectador que no supiera de la amistad entre ellos ni hubiera entendido las palabras de Jesús, sólo habría visto el reparto de algo de pan y vino y su consumo; como cuando los amigos, al despedirse, rompieron un anillo y se quedaron cada uno con una mitad, el espectador no ve más que la destrucción de una cosa útil y su división en fragmentos inútiles, sin

³ 1ª versión de la frase siguiente: ahora es su amigo

¹ 1ª versión de la frase siguiente: claro que coincidir comiendo en una *table d'hôte* no une; pero gente honrada que está reñida, no se junta ante un vaso de vino en otro lugar (que en una *table d'hôte*), [a no ser que] antes se hayan reconciliado por dentro.

valor; no ha comprendido lo místico que hay en los fragmentos. Considerado objetivamente, el pan es sólo pan, el vino sólo vino, pero ambos son también más que eso; <este plus> no <se aplica a los objetos> como una explicación, una mera semejanza: así como cada pedazo que coméis es de un solo pan y el vino que bebéis, de una copa, / aunque seáis particulares, sois uno en el amor, en el espíritu; <del mismo modo que todos compartís este pan y vino, participáis todos en mi sacrificio; tómese el símil que se quiera, en la continuidad entre lo objetivo y lo subjetivo, el pan y las personas, no es la comparación la que une lo comparado; es lo contrario de la parábola, la cual presenta lo diverso que es comparado como algo separado y distinto, pues sólo se trata de comparar a base de pensar la igualdad de los distintos; evidentemente en este enlace [místico] desaparece la diversidad y por tanto también la posibilidad de una comparación. Los heterogéneos están unidos del modo más íntimo; Jn 6, 56: “quien come mi carne y bebe mi sangre, mora en mí y yo en él”; o Jn 10, 7: yo soy la puerta: en éstas y otras fuertes expresiones de identificación, la representación se ve obligada a separar lo unido en la diversidad de una comparación, de modo que el / enlace se presenta como una comparación.> Pero en el caso del pan y el vino (como en el de los pedazos místicos del anillo) éstos se convierten en objetos místicos; y es que Jesús los llama su cuerpo y sangre, <a la vez que son consumidos y sentidos directamente; partió el pan, se lo dio a sus amigos, tomad, comed; éste es mi cuerpo entregado por vosotros; lo mismo el cáliz, bebed todos de él; ésta es mi sangre, la sangre de la nueva Alianza, derramada sobre muchos por el perdón de los pecados. No sólo el vino es sangre, también la sangre es espíritu; la copa común, el trago común, el espíritu de una nueva Alianza que invade a muchos, del que muchos beben vida elevándose por encima de sus pecados; y de este fruto de la vid no beberé ya hasta el día en que todo se cumpla, entonces lo beberé con vosotros nuevo, una nueva vida en el Reino de mi Padre. El nexo entre la sangre derramada y los amigos de Jesús no consiste en que sea algo objetivo, útil, derramado por su bien, sino (como en la expresión: el que come mi carne y bebe mi sangre) se trata del nexo, de la relación con ellos del vino que todos están bebiendo del mismo cáliz, uno y mismo para todos; todos ellos beben y comparten el mismo sentimiento; del mismo espíritu del amor se hallan todos transidos; si fuera una ventaja lo surgido de la entrega del cuerpo y de la sangre derramada, si

fuera un favor común aquello que los iguala, no sería más que eso, un concepto, lo que los une; pero, al comer el pan y beber el vino, el cuerpo y la sangre de Jesús entra en ellos, él está en todos y a todos los he penetrado su ser, como amor, divinamente. Así pues, el pan y el vino no son sólo objeto para el entendimiento, ni el acto de comer y beber se reduce a la unión consigo mismo mediante la aniquilación de ellos, ni tampoco es el mero sabor de la comida y la bebida lo que se siente; el espíritu de Jesús, que ha unido a sus discípulos, ha llegado a hacerse presente en los sentidos como objeto, como algo real. Pero>, una vez que el amor se ha objetivado, lo subjetivo que se ha convertido en una cosa regresa a su natural, volviéndose subjetivo al ser consumido;¹ en este sentido tal regreso se puede comparar con el pensamiento que se ha hecho cosa en la escritura, pensamiento que recupera su subjetividad en la lectura después de haberse convertido en un objeto muerto. La comparación sería más adecuada, si el entendimiento, al ab-sorber la palabra escrita, la hiciera desaparecer como cosa; es lo mismo que pasa al consumir el pan y el vino, que no sólo hace sentir estos objetos místicos, reanimando el espíritu, sino hasta hace que desaparezcan. Por eso la acción que parece más pura, más conforme a su finalidad, es la que sólo otorga espíritu, emociones, a la vez que se adueña de lo que el entendimiento considera suyo, aniquilando la materia, lo inanimado. Cuando los amantes sacrifican ante el altar de la diosa del amor, y la efusión piadosa de su amor inflama sus sentimientos en la llama más viva, es que la diosa misma ha entrado en sus corazones; pero la imagen de piedra sigue / estando ante ellos, mientras que en el ágape lo corpóreo desaparece y sólo hay una emoción llena de vida.>

Pero precisamente esta eliminación total de la objetividad, mientras por otra parte la emoción permanece; esta comunión que es más bien una mezcla objetiva, una visibilidad del amor vinculada a algo que debe ser aniquilado, es lo que impedía que la acción llegara a ser religiosa; Comer el pan y beber el vino no pueden ser divinos de por sí; tienen un aspecto positivo: que la emoción que los acompaña regresa, por así decirlo, de su objetividad a su propia naturaleza, el objeto místico vuelve a ser puramente subjetivo; pero este aspecto positivo se pierde precisamente porque no objetiva suficientemente el amor. Algo divino<,

¹ La 1ª versión sigue: lo que de suyo es subjetivo, lo que, surgiendo de sí mismo, llega a ser, es [ahora] objetivo; y entonces se funde con nosotros como algo objetivo, que nos es ajeno.

precisamente por serlo,> no puede darse en la figura de algo que se come o se bebe; ¹ <en la parábola no se requiere que los diversos que se compara constituyan una unidad; aquí, en cambio, la cosa y el sentimiento deben unirse; en la acción simbólica deben confundirse el comer y beber con el sentimiento de unidad en el espíritu de Jesús; pero la cosa y el sentimiento, el espíritu y la realidad no se mezclan; la fantasía es incapaz de sintetizarlos en algo bello; el pan y el vino vistos y consumidos no podrán despertar nunca el sentimiento del amor, imposible encontrar tal sentimiento en lo que muestran estos objetos, pues [ello] se contradice con el sentimiento que produce su asimilación efectiva: la transformación del comer y beber en algo subjetivo;> nunca deja de haber dos cosas distintas: la fe y la cosa, la devoción y la vista <o el sabor>; lo presente en la fe es el espíritu; en la vista <y el sabor>, el pan y el vino; siempre serán distintos. <[E]l entendimiento contradice a la sensibilidad, la sensibilidad al entendimiento; nada puede hacer la imaginación, en la que ambos tan pronto están como desaparecen, pues carece de imagen en la que unificar sensación y sentimiento.> Seguramente en un Apolo, en una Venus hay que olvidar el mármol, la quebradiza piedra, y, no viendo en ellos más que la figura de los inmortales<, nos impregnamos del sentimiento de su eterna juventud y del amor>. [P]ero reducid a polvo la Venus, el Apolo y decid: esto es Apolo, esto es Venus; entonces tendré ante mí el polvo y en mí las imágenes de los dioses, pero nunca coincidirán el polvo y lo divino. El polvo valía por su forma, que ha desaparecido, y él es ahora lo que importa; el pan valía por su significado místico, a la vez que en la veneración debe seguir valiendo también en calidad de pan, de comestible. Apolo sigue siendo venerado, aun reducido a polvo, pero la veneración no puede dirigirse al polvo; el polvo puede hacer recordar la veneración, pero no dirigirla hacia él; lo que despierta es pena, el sentimiento de esta quiebra, de esta contradicción<, como la tristeza por la incompatibilidad entre el cadáver y el recuerdo de la fuerzas vivas>. A la cena de los discípulos le siguió la tristeza por la / inminente pérdida de su maestro, mientras que después de una auténtica acción religiosa queda satisfecha el alma entera; también los cristianos actuales sienten después de la comunión / un devoto arrobo <sin alegría, o bien una apacible tristeza, pues la tensa división

¹ La 1ª versión seguía: la divinidad sólo podía durar un momento, lo justo para que la fantasía pueda cumplir la difícil tarea de retener el amor en la cosa;

de la sensibilidad y el entendimiento era insatisfactoria, a la devoción le faltaba algo;> lo prometido era divino y se ha deshecho en la boca.

HGW 2.24⁵

[3] ¹

No hay cosa más interesante que contemplar el ataque <frontal> de Jesús contra <el principio de sumisión bajo> el Señor infinito de los judíos y qué es lo que le opone; aquí, en la misma médula del espíritu de los judíos, es donde el combate tenía que ser más encarnizado, pues en ella todo resultaba atacado de un solo golpe; desde luego que el ataque a cualquier <ramificación del espíritu de los judíos> lo afecta también de raíz, pero no por eso hay conciencia de que esto sea lo afectado; el rencor no surge hasta que bajo la lucha por un detalle se va percibiendo <cada vez más> una disputa que alcanza incluso a los principios; no tardó mucho en hacerse explícita la oposición entre los judíos y Jesús acerca de lo que para ellos era lo más sublime.

A la idea que se hacían los judíos de Dios como su señor y soberano Jesús le opone una relación de Dios con los / humanos ¹ como la de un padre con sus hijos.
2

<En los diversos ámbitos de lo accesible a la conciencia> la moralidad acaba con la dominación, mientras que el amor hace saltar las barreras <del ámbito> de la moralidad; pero ³ también <la naturaleza> misma <d>el amor es <aún incompleta>; el amor feliz no le deja resquicios a la objetividad; pero cualquier

¹ Agradezco a Jorge Fernández -Universidad San Martín, Buenos Aires- que haya revisado conmigo este breve texto y el siguiente, ambos de compleja reelaboración por Hegel. Se han solido presentar hasta ahora, junto con un tercero a continuación, como un solo texto.

¹ 1ª versión de las palabras anteriores: una relación de la divinidad con él y con el mundo

² La 1ª versión sigue: Jesús mismo se llama tan pronto hijo de Dios como hijo del hombre; en la relación de un padre con su hijo normalmente no vemos sino la relación de éste con aquél, que es su progenitor, frente al que cobra existencia propia y de quien recibe formación externa y sustento; mas no por eso se trata de dos seres perfectamente distintos, con identidades estancas: Jesús se siente mucho más íntimamente unido con su padre. ¿No será que el hijo comparte con el padre su misma naturaleza?

³ La 1ª versión sigue: el amor mismo puede ser feliz o desgraciado

reflexión se <lo> lleva ⁴, <restaura la objetividad> y con ella reaparece el campo de las limitaciones. <(La unión de reflexión y amor, / el pensamiento que une a ambos, en una palabra: lo religioso, es <por tanto> el πληρωμα del amor.)> La intuición del amor <parece cumplir con la exigencia de plenitud,> pero queda una contradicción: lo que intuye, lo que representa, limita, <a la vez que sólo capta lo limitado>, mientras que el objeto sería infinito: imposible contener lo infinito en este recipiente.

HGW 2.248

[4]

<Lo que hay que hacer es pensar la pura vida,> ¹ prescindir de todos los actos, de todo lo que el ser humano fue o será; la índole de una persona simplemente abstrae de la actividad, [pues] expresa algo general común a sus acciones concretas; <la conciencia de la pura vida sería> ² conciencia de lo que es el ser humano: en e[lla] no hay diversidad ni pluralidad desarrollada, es decir, real. Esta simplicidad no es negativa, no es la unidad de una abstracción ³ <(pues en la unidad de la abstracción o se trata sólo de una concreción, y se prescinde de todos los otros predicados, [o] esa pura unidad se limita a sentar la exigencia de abstraer de todo lo determinado: indeterminación negativa. La pura vida es ser)>, la pluralidad no es algo absoluto. De esa pureza surgen todas / las vidas <singulares, los impulsos> y toda acción; ciertamente aflora en la conciencia ⁴ <de quien cree en ella y así es como se mantiene viva en el ser humano;> pero en parte se halla fuera de éste, pues, dado que la consciencia es limitación, no consigue llegar a ser completamente una con el infinito. No hay más que un modo de creer en Dios: abstrayendo de toda acción, de todo lo determinado, a la vez que se retiene <puramente> el alma de cada acción, de todo lo determinado; donde no hay alma, donde no hay espíritu, no hay nada divino; quien siempre se siente determinado,

⁴ La 1ª versión sigue: se lleva estos momentos

¹ Comienzo del párrafo en la 1ª versión: Pura consciencia de sí es

² 1ª versión de este inciso: la pura consciencia de sí es

³ La 1ª versión sigue: sino algo vivo, un ente,

⁴ La 1ª versión sigue: que la siente, la piensa

siempre haciendo o padeciendo esto o lo otro, obrando así o asá,¹ <al abstraer, en vez de depurar el espíritu de todo lo limitado, sólo ve en lo permanente algo opuesto a lo vivo, la dominación de lo general; eliminadas todas las cualidades, / lo único que queda por encima de la conciencia de ellas es la vacía unidad de la totalidad de los objetos como un ser dominador sobre ellos. A este infinito del dominar y ser dominado> sólo se le puede oponer el puro sentimiento de la vida, [pues] tiene por sí mismo su justificación y su autoridad; pero<, al entrar en esta oposición,> aparece como algo concreto en una persona concreta² y> es incapaz de generar la intuición de la pureza en una mirada profanada, atada a la realidades; dentro de este límite lo único que puede hacer el ser humano es remitir a su origen, a la fuente de la que le fluye toda figura de la vida limitada;³ imposible para el ser humano tomar el todo que él es ahora como un absoluto, tiene que apelar a algo superior, al Padre, que vive y perdura inmutable en medio de todas las transformaciones.

(HGW 2.252) Jesús declara y repite muchas veces que lo que él hace no es obra suya, que lo que dice no son sus pensamientos, que toda su fuerza y su enseñanza se la ha dado el Padre; que ni en su disputa contra el judaísmo ni en favor de su doctrina dispone de otra legitimación que esta firme convicción de que lo que habla por él en él está, a la vez que está por encima del aquí presente, que aquí enseña y habla; por eso no se llama nunca Dios, sino hijo de Dios, pues no es Dios quien es hombre; pero en cuanto hombre es también hijo de Dios, pertenece a un rango superior, se halla asimismo en él una naturaleza superior a su implicación en las limitaciones; si espera fe de los judíos es exclusivamente porque y del modo en que su Padre les ha revelado que también ellos proceden de Dios; cuando Pedro le confesó engendrado por Dios e hijo de la Vida, Jesús le dijo: esto no te lo ha revelado tu finitud sino mi Padre.

¹ La 1ª versión seguía: incapaz de otra divinidad que la que siente por encima de su conciencia -el todo de sus objetos y su soberano-, una divinidad tanto más vacía a su vez cuanto más se alza por encima de todo, de cada fuerza viva. Al infinito vacío y a la masa infinita de cualidades

² 1ª versión: en la disputa por lo cualitativo cada uno se presenta él mismo como un ser determinado

³ La 1ª versión seguía: pero en estas figuras de la vida limitada hay algo que es ajeno a lo puro y, una vez preso en este límite,

<Como lo divino es pura vida, cuando se hable de él, sea lo que sea, en ningún caso se le puede atribuir una oposición; asimismo / deben evitarse todas las expresiones de la reflexión sobre relaciones objetivas o relativas a la actividad, [por más] dirigidas [que estén] contra su tratamiento objetivo; y es que la única efectividad de lo divino consiste en la unificación de los espíritus; sólo el espíritu capta e incluye en sí el espíritu. Expresiones como mandar, enseñar, aprender, ver, conocer, hacer, querer, acceder (al Reino de los Cielos), ir sólo expresan relaciones de lo objetivo, tratando de asumir algo objetivo en un espíritu. Por eso de lo divino sólo se puede hablar en el entusiasmo de la inspiración. La cultura judía nos muestra que a su consciencia sólo había accedido un ámbito de relaciones vivas, y esto incluso más en la forma de conceptos que en la de virtudes y cualidades; ello es tanto más natural por cuanto tenían que expresar sobre todo las meras relaciones entre seres ajenos, diversos, como pueden ser la compasión o la bondad. Entre los evangelistas Juan es el que más habla de lo divino y de la unión de Jesús con él; pero la cultura judía, tan pobre en relaciones espirituales, le obligaba a servirse para lo más espiritual de conexiones objetivas, de un lenguaje de la realidad; por eso / suena muchas veces más duro que si tuviera que expresar emociones en un estilo bancario. [E]l Reino de los Cielos, entrar en el reino de los Cielos, yo soy la puerta, yo soy el manjar verdadero, quien come mi carne, etc.: así de prosaicas son las conexiones realistas a las que es sometido lo espiritual.>¹

HGW 2.254

[5]

HGW 2.253

¹ La 1ª versión termina así: / Ciertamente el nexo de lo infinito con lo finito es un sagrado misterio, pues es vida y por tanto el misterio mismo de la vida; es verdad que se habla de una duplicidad, de una naturaleza divina y otra humana, entre las cuales no cabe unión, toda vez que, sea ésta cual sea, en todo caso seguirán siendo dos, una vez que han quedado sentadas como absolutamente distintas. Esta relación de un hombre con Dios -la de ser hijo de Dios como un tronco es el padre de las ramas, del follaje y de los frutos- tenía que indignar sumamente a los judíos, que habían establecido un abismo infranqueable entre lo humano y lo divino, negando a nuestra naturaleza cualquier participación en lo divino.

<No se puede llamar infantil el estado en que se encontraba la cultura judía, ni se puede decir que su lenguaje era infantil y poco desarrollado; aún quedan en él -o más bien han sido restaurados- algunos sonidos infantiles, profundos; pero el resto, el modo de expresarse pesado, forzado, procede más bien de la máxima deformación de ese pueblo; es con ésta con la que tiene que luchar un ser más puro y la que le hace sufrir cuando éste debe expresarse en sus formas, por otra parte imprescindibles, pues a fin de cuentas pertenece a este pueblo.

<El evangelio de Juan comienza con una serie de tesis que tratan de Dios y lo divino con un lenguaje más adecuado; pertenece al más sencillo lenguaje de la reflexión decir: En el principio *era* el Logos, el Logos *era en* Dios y Dios *era* el Logos, *en él era* [la] vida. Pero estas frases sólo tienen la apariencia engañosa de juicios, pues sus predicados no son conceptos, algo general como lo contiene necesariamente la expresión de una reflexión en juicios, sino que los mismos predicados son a su vez algo que es, vivo; tampoco esta simple reflexión es adecuada para expresar lo espiritual con espíritu. Como en ninguna otra parte, en la comunicación de lo divino se requiere del receptor que lo capte con un espíritu propio profundo, nada es más imposible de aprender, de asimilarse pasivamente, pues todo lo que diga sobre lo divino en la forma de la reflexión es directamente absurdo; y la asimilación pasiva e inerte de lo divino, además de dejar vacío a un espíritu más profundo, destruye así al entendimiento que lo recibe y para el que representa una contradicción; por eso este lenguaje siempre objetivo no cobra sentido y / peso más que en el espíritu del lector, el cual será tan distinto como distintas son las relaciones de la vida y como se haya hecho consciente la oposición entre lo vivo y lo muerto.

<El comienzo del evangelio de Juan se puede entender de dos formas extremas; la más objetiva entiende el Verbo ¹ como algo real, un individuo, la más subjetiva lo entiende como razón; aquélla como un particular, ésta como la generalidad, allí la realidad más propia y exclusiva, aquí un mero ser de razón. Si Dios y Logos se distinguen es porque el ente debe ser considerado desde dos puntos de vista; en efecto, la reflexión supone que aquello a lo que da la forma de

¹ Hegel emplea consistentemente el término “Lógos”, que en este caso es sustituido por “Verbo”, nuestra habitual traducción bíblica, equivalente. Todo este párrafo de Hegel se puede entender como un comentario muy personal de los primeros catorce versículos del Evangelio de San Juan.

reflexionado a la vez no lo está; por un lado es uno, sin división ni oposición, a la vez que es posible la separación, la división infinita de lo que es uno; la única diferencia entre Dios y el Logos consiste en que aquél es la materia en la forma del Logos, el mismo Logos está cabe Dios, ambos son uno. La diversidad, la infinitud de lo real es la infinita división real, todo es por el Logos; el mundo no es una emanación de la divinidad, pues entonces lo real sería completamente divino; pero, en cuanto realidad, es emanación, parte de la infinita división; pero a la vez [es] vida en la parte (casi mejor referir *εν αυτω* al vecino *ουδε εν ο γεγονεν*) o bien en lo que se divide infinitamente (refiriendo *εν αυτω* a *λογος*); ² lo singular limitado, en oposición, muerto es a la vez una rama del infinito árbol de la vida; cada una de las partes, fuera de la cual está el todo, es a la vez un todo, vida una; y esta vida a su vez -también en cuanto está reflexionada, también por lo que respecta a la división, a la relación entre sujeto y predicado- es vida (*ζωη*) y vida captada (*φως*). Lo limitado tiene oposición; para la luz hay tiniebla. Juan el Bautista no era la luz, tan sólo testimoniaba de ella; sentía el Uno, pero, / como sólo llegaba a serle consciente en determinadas situaciones, esa consciencia no era pura; creía en el Uno, pero su conciencia no era igual a la vida; sólo cuando la conciencia es igual a la vida y la única diferencia entre ambos consiste en que ésta es el ente, aquélla el ente en cuanto reflexionado[, sólo entonces la conciencia] es *φως* [luz]. Pese a que Juan no era él mismo *φως*, sin embargo esa luz estaba en todo ser humano que viene al mundo de los humanos (*κοσμος*: el todo de las relaciones humanas y de la vida humana, más limitado que - v. 3- *παντα* y *ο γεγονεν*). No es sólo que el ser humano esté *φοτιζομενος* [iluminado] desde que entra en el mundo; la luz (*φως*) está también en el mundo mismo, éste es uno[,] todas sus relaciones, concreciones son obra del *ανθρωπου φωτος*, del ser humano en desarrollo, sin que el mundo en el que viven esas relaciones le reconociera a él, [que es] la naturaleza entera accediendo a conciencia, sin que esa [naturaleza] se abriera paso en la conciencia del mundo, a la que nada le es más propio (*ιδιον*), más familiar que el

² Hegel se refiere aquí a una clásica duda exegética sobre cómo puntuar el paso entre los versículos 3 y 4 del comienzo del evangelio de San Juan:

Posibilidad 1: (v.3) "Todo fue por él y sin él nada fue de lo engendrado. (v.4) En él era la vida y la vida era la luz".

Posibilidad 2: "Todo fue por él y sin él nada fue de lo engendrado en él. Vida era y la vida era la luz", etc. Ésta opción, menos habitual, que encabalga los dos versículos, es para Hegel "casi mejor".

mundo de los humanos; y son ellos quienes no le aceptan, quienes le tratan como extranjero. Pero quienes se reconocen en él reciben un poder que no expresa una nueva fuerza, algo vivo, sino sólo el grado, la igualdad o desigualdad en la vida; no se convierten en otra cosa, sino que conocen a Dios y se reconocen como sus hijos, más débiles que él, pero de la misma naturaleza, pues se hacen conscientes de esa relación (ονομα) del ανθρωπου [ser humano] como φωτιζομενου φωτι αληθινω [iluminado por la luz verdadera], que no encuentra su ser en algo ajeno, sino en Dios.

<Hasta ahora sólo se había tratado de la verdad misma y del ser humano en general, ανθρωπος ερχομενος εις το κοσμον [ser humano venido a este mundo] (no hay otro antecedente posible del αυτον del versículo 10 y siguientes); [en cambio] en el versículo 14 el Logos se presenta también en su modificación como individuo, figura en la que también se nos ha mostrado a nosotros; Juan no sólo testimonió de la luz (vers. 7), sino también del individuo (v. 15).

HGW 2.257 <Por mucho que se sublime la idea de Dios, siempre quedará el principio judío de la oposición entre el pensamiento y la realidad, entre lo racional y lo sensible, el desgarramiento de la vida, una cohesión muerta / entre Dios y el mundo, cuando esa conexión sólo puede ser tomada como cohesión viva y de ella - de la relación entre sus referidos- sólo se puede hablar místicamente.

<La expresión más frecuente y significativa que utiliza Jesús para su relación con Dios es la de hijo de Dios, por oposición a hijo del hombre. El término para esta relación es una de las pocas voces naturales que casualmente se conservaban en el hebreo de aquel entonces y por eso se encuentra entre sus expresiones felices. La relación de un hijo con su padre no es una unidad, un concepto -pongamos la unidad o concordancia en las convicciones, la igualdad de principios, etc.-, no es una unidad meramente pensada, abstraída de lo viviente, sino una relación viva entre vivos, una misma vida; se trata únicamente de modalidades de ella, no de oposición esencial ni de una multiplicidad de sustancialidades absolutas; por tanto el hijo de Dios es un solo ser con el Padre, aunque sea algo particular para cada acto de reflexión, si bien sólo para él. También en la expresión “un hijo del linaje Koresch”, por ejemplo, -como los árabes llaman al singular, a un individuo- va implícito que este singular no es sólo una parte del todo, que el todo, por tanto, no se halla fuera de él, sino que precisamente él es el todo, es decir, el linaje entero.

Es lo mismo que queda patente en la consecuencia que tiene sobre el modo de guerrear de un pueblo así de natural y compacto, y es que cada individuo es sometido a la muerte más cruel; por el contrario en la Europa actual, en la que no es el individuo quien sustenta el todo del Estado -pues el vínculo es sólo cosa del pensamiento, la igualdad de derecho para todos-, la guerra no va dirigida contra el individuo, sino contra / el todo, que se halla fuera de cada uno; como en todo pueblo auténticamente libre, entre los árabes cada uno es una parte, pero a la vez es el todo. Sólo de objetos, sólo de algo muerto vale que el todo es distinto de las partes; en cambio en lo vivo la parte es tan todo como el todo y el mismo uno que éste; cuando los objetos particulares forman un conjunto de sustancias, cada una numerada en su calidad de individuo, lo que hay en ellas de común, su unidad, es sólo un concepto, no una esencia, un ente; sin embargo los seres vivos son esencias distintas, a la vez que su unidad es una esencia. Lo que en el reino de los muertos es contradicción, no lo es en el reino de la vida. Un árbol de tres ramas constituye con ellas un solo árbol; pero cualquier retoño de cada rama (así como sus otros hijos: hojas y flores) es él mismo un árbol; los conductos que llevan la savia del tronco a la rama son de la misma naturaleza que las raíces; si se planta un árbol invertido, echará hojas de sus raíces y las ramas / arraigarán en la tierra: en definitiva, exactamente igual de verdadero es que aquí hay Un árbol, como que son tres los árboles.

<Esta unidad esencial del Padre y el hijo en la divinidad la percibieron también los judíos en la relación que Jesús se atribuyó con Dios, entendían (Jn 5, 18) que Jesús se hace igual a Dios al llamarlo su Padre. Ciertamente Jesús podía oponer las necesidades humanas al principio judío del Dios soberano (por ejemplo la necesidad de satisfacer el hambre contra la observancia del sábado); pero también esto era sólo en general, pues un desarrollo más profundo de esta oposición -como la primacía de la razón práctica- no correspondía a la cultura de aquellos tiempos; para los otros su oposición era la de un individuo; para contrarrestar esta noción de individualidad Jesús, / sobre todo en [el evangelio de] Juan, invoca una y otra vez su unidad con Dios, quien le ha dado al hijo tener vida en sí mismo como la tiene el Padre; que él y el Padre es uno, él el pan bajado del cielo, etc.: expresiones fuertes (σκληροὶ λόγοι) que no se suavizan por declararlas metafóricas y reducirlas a unidades conceptuales, en vez de entenderlas con

espíritu como vida; claro que, si a las imágenes se les opone los conceptos del entendimiento, dando por supuesto que éstos son lo dominante, entonces toda imagen no puede ser sino un juego, apéndice imaginativo carente de verdad que debe eliminarse; en vez de la vida de la imagen sólo queda lo objetivo.>

HGW 2.260

/ Jesús<, empero,> no se llama sólo hijo de Dios, sino que también se llama a sí mismo hijo del hombre; ¹ <si la expresión hijo de Dios significa una modalidad de lo divino, entonces también hijo del hombre sería una modalidad de lo humano; pero el ser humano no es una naturaleza, un ser, como la divinidad, sino un concepto, algo pensado; e hijo del hombre significa aquí una subsunción bajo el concepto de ser humano; “Jesús es humano” es un juicio propiamente dicho, el predicado no es un ser sino una generalidad (ανθρωπος, el ser humano; υιος ανθρωπου, un ser humano). El hijo de Dios es también hijo del hombre; lo divino se presenta en una figura particular como un ser humano, si bien la cohesión de lo infinito y lo finito es un misterio sagrado, pues esta cohesión es la vida misma; la reflexión que separa la vida puede distinguir en ésta lo infinito y lo finito, y sólo la limitación, lo finito considerado por sí mismo, hace que el concepto del ser humano se oponga a lo divino; fuera / de la reflexión, en la verdad, no se da esa [limitación]. ¹ Este significado de hijo del hombre destaca con la mayor claridad

¹ En la 1ª versión seguía un párrafo, al parecer desechado con trazo vertical: en la unidad, indivisión o articulación infinita de lo vivo se puede separar un miembro como una parte entre otras; esta vida así modulada se halla como pura vida en el puro todo de la vida, [a la vez que] como modulación se opone a los otros; el Padre tiene vida en él mismo e igualmente le ha dado al hijo tenerla en sí mismo; y puesto que éste es hijo del hombre, le ha otorgado el poder y la jurisdicción; lo que es uno carece de poder, pues carece de enemigo, de contrincante, mientras que lo real -como el ser humano- puede ser atacado por fuerzas hostiles y entrar en lid con ellas; sólo él puede también toparse con algo ajeno a él, que por un lado le deja en paz, pero no está dispuesto a vivir y disfrutar con él, una vez que se ha separado y es distinto de él; sólo él puede estar en relaciones de derecho con otros, fijando los límites pacíficos de su separación y cuidándolos, sólo él puede dictaminar sobre ellos.

¹ A partir de aquí la 1ª versión sigue: / La conciencia de haber escapado al yugo de las realidades y de estar impulsado por Dios la llama Jesús el espíritu de Dios. La figura en la que tiene que aparecer todo lo divino, la teofanía que impugna lo real, ha de tener una forma; y aunque esta actividad se opone a lo limitado, ella misma aparece en una forma, por más libre que sea; ésta es la razón de que en su apariencia se pueda seguir distinguiendo entre figura y esencia; la esencia es lo que impulsa, lo activo, y por eso

cuando hijo del hombre se opone a hijo de Dios, como en Jn 5, 26 s.: “Como el Padre tiene vida en sí mismo, así le concedió al hijo tener vida en sí mismo y también le dio el poder de juzgar, pues es hijo del hombre.” Luego v. 22: “el Padre no juzga a nadie, sino que ha dado al hijo el juzgar.” En cambio Jn 3, 17 (Mt 18, 11) dice: “Dios / no ha enviado su hijo al mundo para que juzgue al mundo, sino para que el mundo sea salvado por él.” Juzgar no es un acto propio de lo divino, pues la ley que reside en el juez es lo general opuesto al enjuiciado y enjuiciar es proferir un juicio en el sentido de establecer concordancia y diferencia, reconocer una unidad en el pensamiento o una oposición de incompatibles; el hijo de Dios / no juzga ni distingue ni separa ni retiene en su oposición lo que se opone; lo divino se mueve manifestándose y no legislando ni sentando leyes ni afirmando el dominio de la ley, al contrario: el mundo debe ser salvado por lo divino [-tampoco] salvar

Jesús puede seguir hablando de un espíritu de Dios; y si en el ser humano se distinguen el hijo del hombre -la individualidad- y el hijo de Dios -aquél en quien habita el espíritu de Dios-, entonces la modalidad, lo sólo vivificado por Dios, es vulnerable e impropriamente sagrado, de modo que, si es ofendida la individualidad, lo divino no resulta vulnerado propiamente; un pecado contra el hijo del hombre / puede ser perdonado, no así contra el espíritu santo; por encima de las individualidades en pugna hay algo más alto; una puede alcanzar el perdón en el amor, otra, pecando contra el amor, ha pecado contra sí misma y queda despojada de todo derecho, de toda parte en lo divino. Mientras Jesús estaba con sus discípulos, los regía la fe en él, la fe de que en él, un ser humano, mora lo divino; esta fe aún no era el espíritu santo, pues, aunque ellos -carentes del sentimiento de la propia divinidad- no podían tener esa fe, además ese sentimiento de sí y su individualidad estaban separados, pues la individualidad dependía de la de otro ser humano; lo divino en ellos aún no era uno con ellos mismos; por eso Jesús para después de que se fuera, lo que les dejaría sin apoyo ajeno, les prometió el espíritu santo, que se derramará sobre ellos; * su dependencia de él cesará con su muerte, encontrarán en sí mismos el guía para toda verdad / y serán hijos de Dios; más adelante se verá hasta qué punto podía cumplirse esta esperanza de su maestro. **

* *Añadido al margen en letra pequeña:* Amor a) limitado a pocos

b) de obra -no entre los cristianos

Eliminación de la propiedad, comunidad de las mujeres, comer y beber, orar[:] no [son una] actividad -de modo que sólo por el concepto están unidos los cristianos, aman a otros[, pero] no [están] unidos vitalmente en su Dios

** *Sigue tachado:* Jesús llama la Luz a la conciencia de la libertad y armonía divina, la vivificación de todas las figuras de la vida sola y exclusivamente por la divinidad, mientras que entiende por Reino de Dios la vida divina de los humanos, su armonía a la vez que su diversidad; habla de reino, de dominación, pues ¿qué otra armonía podían entender los judíos, si no es la armonía de la dominación? Hablar así introduce algo heterogéneo en la armonía divina de la humanidad, pues sigue mostrando algo separado y conflictivo, que no puede sino estar muy alejado, como de pura alianza humana, de la belleza y la vida divina ***

*** *Añadido bajo el comienzo de este párrafo:* Destino de Jesús -renuncia a las relaciones de la vida -a) persona civil, b) ciudadano, c) convivencia con otros -familia, parientes, alimentación

La relación de Jesús con el mundo en parte huida, en parte reacción, lucha con él. Mientras y en tanto Jesús no había cambiado el mundo, tenía que rehuirlo.

es una expresión propia del espíritu, pues señala la impotencia absoluta de quien se halla ante el peligro, y en este sentido la salvación es la acción de un extraño sobre otro extraño; por eso la efectividad de lo divino sólo puede ser entendida como salvación en el sentido de que el salvado se aleja sólo de su situación anterior, no de su ser.- El Padre no juzga; tampoco el hijo, que tiene en él mismo la vida en cuanto es uno con el Padre; pero a la vez ha recibido la potestad y el poder de juzgar, porque es hijo del hombre; y es que la modalidad como tal, al ser de por sí limitada, / se presta a la oposición y a la separación entre lo general y lo particular; en lo [limitado] es donde tiene lugar la comparación relativa a la materia, el cotejo de las fuerzas, es decir el poder, y, con / respecto a la forma, la actividad de comparar, el concepto, la ley, su separación o concordancia con un individuo, entendiendo de ello y pronunciando el veredicto. Por otra parte el hombre no podría juzgar, si no fuera divino, pues sólo así puede disponer del criterio para juzgar: la separación. Su poder de atar y desatar se basa en lo divino. El veredicto mismo puede ser a su vez de dos tipos: dominando lo no divino meramente en la representación o bien en la realidad. Jesús dice (Jn 3, 18 s.): “Quien cree en el hijo de Dios no es condenado; pero quien no cree en él ya está condenado”, por no haber reconocido esta relación del ser humano con Dios, su divinidad; y “su condena es que amaron más las tinieblas que la verdad”. Por tanto su condena consiste precisamente en su incredulidad. El humano divino no se acerca al mal con una violencia dominadora, opresora, pues, aunque el divino hijo del hombre ha recibido la potestad, ésta no es violenta, no trata con el mundo, no lo combate en la realidad ni le inculca su veredicto como la conciencia de un castigo; / en quien es incapaz de compartir con él su vida y su disfrute, en quien se ha aislado y separado de él, reconoce como limitaciones los límites que éste se ha impuesto él mismo; pese a que tales limitaciones puedan significar su mayor orgullo del mundo y tampoco sean sentidas como limitaciones, pese a que el mundo quizá no reconozca su dolencia en la forma expresa de sufrimiento, al menos no tiene la forma de una ofensa que vulnera una ley; es su incredulidad lo que sitúa al [mundo] en un ámbito inferior, la que constituye su propia condena, pese a que, en su inconsciencia de lo divino, se halle a gusto con su propia miseria.

<La relación filial de Jesús con Dios podía entenderse de dos maneras, según se pusiera o no lo divino absolutamente más allá de lo humano: como

conocimiento o como fe. El conocimiento se plantea esa relación como dos naturalezas, una divina y otra humana, un ser divino y un ser humano, cada uno con su personalidad, su sustancialidad, pero siempre dos, pues se conciben absolutamente separados. Quienes afirman esta absoluta diversidad, pero a la vez exigen / pensar los ab-solutos en la más íntima relación como uno solo, rompen con el entendimiento no porque anuncien algo que excedería de su competencia, sino porque le exigen concebir sustancias absolutamente distintas, que a la vez están en absoluta unidad; de este modo lo destruyen en el acto de afirmarlo. Más consecuentes son quienes suponen la diversidad de las sustancias, a la vez que niegan su unidad; la suposición está justificada, una vez que lo exigido es pensar a Dios y al ser humano; y con ello también se justifica la negación, pues eliminar la separación entre Dios y el ser humano iría contra el primer supuesto. De este modo salvarán el entendimiento; pero, al quedarse en esta absoluta disparidad de las esencias, elevan el entendimiento, la absoluta separación, la inmolación al culmen del espíritu. Así es como los judíos entendieron a Jesús.>

Cuando Jesús decía: el Padre está en mí y yo en el Padre, quien me ha visto ha visto al Padre, quien conoce al Padre sabe que mi palabra es verdad, yo y el Padre somos, los judíos le acusaban de blasfemo, porque él, / humano de nacimiento, se hace Dios. ¿Cómo iban a reconocer en un ser humano algo divino, ellos, los miserables, si la única conciencia que tenían era la de su miseria y su profunda servidumbre<, la de su contraposición con lo divino, la de un abismo infranqueable entre ser humano y ser divino>? Sólo el espíritu reconoce al espíritu; ellos no veían en Jesús más que al ser humano, al nazareno, al hijo del carpintero, cuyos hermanos y parientes vivían entre ellos; hasta ahí llegaba y tampoco es que pudiera ser más, pues sólo era uno como ellos y ellos sentían de sí que no eran nada. Frente a la turba de los judíos tenía que fracasar su intento por hacerles conscientes de algo divino; y es que la fe en algo divino, en algo grande, no puede morar entre las heces, el león no cabe en una nuez, ni el espíritu infinito en el ergástulo de un alma judía, ni el todo de la vida en una hoja marchita; la montaña y el ojo que la ve son sujeto y objeto, pero entre el ser humano y Dios, entre espíritu y espíritu no se da este abismo de objetividad. / [Y]a sólo por el hecho de que uno conozca al otro, es uno y otro para el otro.

<Una variante de la concepción objetiva de la relación entre el hijo y el Padre -o, mejor dicho, la forma que adopta en lo tocante a la voluntad- es hallar en esa conexión entre las naturalezas separadas, la humana y la divina, que se concibe y venera en Jesús, una conexión con Dios también para uno mismo, esperando un amor entre totalmente disímiles, de Dios para con los humanos, cuando a lo sumo podría ser compasión.> La relación de Jesús con su Padre es una relación filial, pues el hijo se siente uno en esencia y espíritu con el Padre que vive en él ¹; y no tiene nada que ver con la relación pueril <que un humano quisiera entablar con el rico soberano supremo del mundo, cuya vida siente totalmente ajena y al que sólo le unen los regalos que le concede, migajas que caen de su opulenta mesa.>

HGW 2.269

[6]

Sólo con la fe se puede concebir el verdadero ser de Jesús: su relación filial con el Padre; y fe en él es lo que Jesús exigió a su pueblo. Esta fe se caracteriza por su objeto, lo divino; la fe en algo real es conocimiento de un objeto, de algo limitado; y así como un objeto es distinto de Dios, también este conocimiento es distinto de la fe en lo divino. “Dios es Espíritu y sus adoradores tienen que adorarle en el espíritu y la verdad.” ¿Cómo podría reconocer un espíritu lo que a su vez no

¹ La 1ª versión añadía: y habla por él

fuera espíritu? La relación entre espíritus es sentimiento de la armonía, su unificación, ¿cómo se iba a unir lo heterogéneo? Si es posible creer en lo divino, ello se debe exclusivamente a que lo divino está en el creyente mismo, quien, al creer, se reencuentra a sí mismo, su naturaleza auténtica, por oculta que esté su conciencia de que lo encontrado fuera su propia naturaleza. En efecto, la luz y la vida se encuentran en todo ser humano, él es propiedad de la luz; y no es que resulte iluminado por una luz como un cuerpo opaco, que sólo se viste de esplendor ajeno, sino que es su propio combustible el que se inflama en su propia llama. La fe en lo divino es el estado intermedio entre la tiniebla -la lejanía de lo divino, el cautiverio bajo la realidad- y una vida propia totalmente divina, una confianza en sí mismo; la [fe] es presentimiento, es saber de lo divino y anhelo de unirse con él, ansia de igual vida; pero aún no es la fuerza de lo divino que ha impregnado todas las fibras de su conciencia, ha reconducido todas sus relaciones con el mundo e / inspira todo su ser. De modo que la fe en lo divino procede de la divinidad de la propia naturaleza; sólo lo que es una modalidad de lo divino puede conocerlo. Cuando Jesús les preguntó a sus discípulos: ¿quién dicen los hombres que soy yo, el hijo del hombre?, sus amigos le contaron lo que decían los judíos, los cuales, también cuando le prestaban un aura, situándolo por encima de la realidad del mundo humano, seguían siendo incapaces de salirse de la realidad; sólo veían en él un individuo que identificaban con él de un modo preternatural [Mt 16, 13 s.]. Pero una vez que Pedro había expresado su fe en el hijo del hombre, reconociendo en él al hijo de Dios, entonces Jesús le declara bienaventurado a él - Simón, hijo de Jonás, como le llamaban- , a él, hijo del hombre, pues el Padre en el Cielo se lo ha revelado. Una revelación que no necesitaba, al menos simplemente para conocer su naturaleza divina, [aunque] una gran parte de la cristiandad llega a este conocimiento a base de aprenderlo -a los niños se les enseña a concluir de los milagros, etc. que Jesús es Dios- , sin que por eso se pueda llamar revelación divina a esta aceptación de la fe; son órdenes y palos quienes la logran. “Mi Padre en el Cielo te lo ha revelado”; lo divino que hay en ti me ha reconocido como divino; tú has comprendido lo que soy y ello ha resonado en lo que eres. A quien corrientemente era conocido como Simón, hijo de Jonás, lo convierte en Petrus, la roca sobre la que fundará su comunidad; a continuación le transmite su propio poder de atar y desatar, poder que sólo puede incumbir a una naturaleza portadora de la pura divinidad y capaz por tanto de

distinguir cualquier alejamiento de ésta; a partir de ahora no hay en el Cielo otro juicio que el tuyo, lo que tú reconoces como libre o como atado, lo está asimismo a los ojos del Cielo. Sólo entonces es cuando Jesús se atreve a hablarles a sus discípulos de su destino inminente; pero enseguida se ve que la conciencia de Petrus acerca de la divinidad de su maestro no va más allá de la fe; ciertamente ha sentido lo divino, pero aún no / está transido de ello todo entero, aún no ha recibido el espíritu santo.

Es una representación común [en los evangelios] la de que la fe en Jesús de sus amigos procede de Dios; sobre todo en Jn 17 [Jesús] a menudo la llama dada por Dios; también según Jn 6, 65 creer en él es obra de Dios, un influjo divino -[con todo] un influjo divino es algo completamente distinto de aprender y ser adoctrinado-. Jn 6, 65: nadie puede venir a mí, si no le ha sido dado por mi Padre.

Pero esta fe sólo es el primer nivel de la relación con Jesús, relación que se representa tan íntima en su plenitud como para que sus amigos se sientan uno con él. “Hasta que ellos mismos tengan la luz deben creer en la luz, de modo que lleguen a ser hijos de la luz.” (Jn 12, 36) La diferencia entre quienes todavía sólo tienen fe en la luz y quienes son ellos mismos hijos de la luz es como la que había entre Juan el Bautista, quien sólo testimoniaba de la luz, y Jesús, una / luz individualizada. Así como Jesús tiene vida eterna en sí mismo, también quienes crean en él van a alcanzar la vida infinita (Jn 6, 40). Es sobre todo en sus últimas conversaciones, tal como las cuenta Juan, donde se halla expuesta con más claridad la unión viva con Jesús; ellos en él y él en ellos, todos uno; él la cepa, ellos los sarmientos; en las partes la misma naturaleza, igual vida que en el todo. Es esta culminación la que Jesús pide al Padre para sus amigos y les promete para cuando se aleje de ellos. Mientras él viviera entre ellos, sólo tendrían fe, pues no se apoyaban en sí mismos; Jesús era su maestro, un centro individual del que dependían; aún no tenían vida propia, independiente, les regía el espíritu de Jesús; pero tras su partida, desaparecida también esta objetividad, esta barrera entre ellos y Dios, el espíritu de Dios podía vivificar su ser entero. / Cuando Jesús (Jn 7, 38 s.) dice: del cuerpo de quien crea en mí brotarán ríos de vida, Juan advierte que esto se refería a una futura vivificación total por el Espíritu santo, que aún no habían recibido, pues Jesús aún no había sido glorificado. Hay que guardarse de establecer una diferencia entre la naturaleza de Jesús y la de aquéllos cuya fe en

él se ha hecho vida y son divinos por sí mismos; si Jesús se presenta tantas veces como una naturaleza eminente, es por oposición a los judíos, es tomando distancia de ellos como cobra figura individual también por lo que respecta a lo divino. Yo soy la verdad y la vida; quien cree en *mí*: este constante, monótono énfasis de Juan en el yo seguramente pretende distanciar la personalidad de Jesús del carácter judío; pero lo mismo que destaca contra este espíritu su individualidad, también anula toda personalidad divina, toda individualidad divina frente a sus amigos, con los que sólo quiere ser uno, que deben ser uno en él. Juan (2, 25) dice de Jesús que sabía lo que había en el ser humano; y no hay espejo más fiel de su bella fe en la naturaleza que sus palabras al ver una naturaleza sin corromper. Mat 18, 1 ss.; 19, 13: si no os hacéis como niños, no entraréis al Reino divino; el más pequeño de los niños es el mayor en el mundo celestial; y quien recibe a ese niño en mi nombre, a mí me recibe, quien es capaz de sentir en él su vida pura, de conocer la santidad de su naturaleza, ha sentido mi ser; a quien mancille esta sagrada pureza, más le valdría que le ataran una rueda de molino al cuello y se ahogara luego en lo más hondo del mar. ¡Qué dolor que sean inevitables tales / sacrilegios! La pena más profunda, más santa de una bella alma, su enigma más incomprensible [es] que la naturaleza tenga que ser asolada, lo santo mancillado. Así como para el entendimiento nada hay más incomprensible que lo divino y la unidad con Dios, lo más incomprensible para una noble disposición es la lejanía de Dios: Guardaos de despreciar a uno de estos pequeños, porque os digo que sus ángeles en los Cielos contemplan constantemente el rostro de mi Padre en el Cielo. No es cuestión de entender seres objetivos por los ángeles de los niños, pues (por emplear un argumento *ad hominem*) habría que pensar en ese caso que también los ángeles de los otros seres humanos viven en la contemplación de Dios. En la contemplación angélica de Dios coincide dichosamente muchas cosas; la armonía inconsciente, virtual, ese ser y vivir en Dios están separados de él, pues debe representarse en los niños reales como una modalidad divina; pero su ser, su acción es una eterna intuición de Dios. Para hablar del espíritu -de lo divino sin su limitación-, así como de la continuidad de lo limitado con lo vivo, Platón separa la vida pura de lo limitado poniéndolos en tiempos distintos: los puros espíritus habrían vivido por completo en la contemplación de lo divino y luego seguirían siendo los mismos en la vida terrenal, sólo que su conciencia de lo celestial se

hallaría oscurecida. Aquí es otro el modo en que Jesús separa a la vez que une la naturaleza del espíritu, su divinidad, y la limitación: presenta el espíritu infantil en forma de ángeles; pero no es que carezcan en Dios de toda realidad y existencia, sino que a la vez son hijos de Dios, particulares. La oposición entre el que intuye y lo intuido, el hecho de que sean sujeto y objeto, incluso desaparece en la contemplación, su diversidad es sólo una posibilidad de separación; un humano que se hallara totalmente inmerso en la contemplación del Sol no sería más que la percepción de la luz, su ser una sensación de la luz. / Quien viviera absorto en la intuición de otro ser humano sería idéntico con este otro, sólo que tendría la posibilidad de ser distinto de él. Pero lo que está perdido, lo que se ha dividido, se recupera por la vuelta a la armonía, haciéndose como un niño; en cambio lo que esta reunificación rechaza, lo que fija frente a sí, eso ya se ha separado; que os sea ajeno aquello con lo que no tenéis nada en común y cuya comunidad con vosotros habéis denunciado; lo que vosotros declararéis ligado a su separación, lo está también en el Cielo; pero lo que soltáis, es decir, lo que declararéis libre y por tanto unido, lo está también en el Cielo, no contempla la divinidad, [sino que] es Uno en el [Cielo]. Jesús presenta esta armonía bajo otra figura (v. 19): donde dos de vosotros estéis de acuerdo en pedir algo, el Padre hará que así os suceda. Las expresiones pedir, conceder propiamente se refieren a acuerdos sobre objetos (πραγματα), pues el realismo de la lengua hebrea no dispone de otras expresiones. Pero en este caso el objeto no puede ser sino el mero acuerdo reflexionado (la συμφωνία των δυοιν ή τριων[: el acuerdo entre dos o tres]); visto como objeto es algo bello, [pero] la unificación es algo subjetivo, pues los espíritus no pueden unirse en objetos propiamente tales. Lo bello, un acuerdo entre vosotros dos o tres, lo es también en la armonía del todo, es un sonido, un acorde en ella / y de ella procede, es porque es en ella, porque es algo divino; y esta comunidad con lo divino es lo que hace que los que están de acuerdo pertenezcan también a la comunidad de Jesús; donde dos o tres estén de acuerdo en mi espíritu (εις το ονομα μου, Mt [18, 20], como 10, 41), estoy entre ellos en el sentido en el que me corresponde ser y vida eterna, en el que yo soy, tal es mi espíritu. Así de decidido se pronuncia Jesús contra el personalismo, contra una individualidad de su ser opuesta a sus amigos[, incluso después de que hubieran] alcanzado su perfección, contra el pensamiento de un Dios personal, cuyo fundamento sería la absoluta

particularidad de su ser frente a ellos. / A este contexto corresponde asimismo una expresión relativa a la unificación de los amantes (Mt 19, 5): ambos, hombre y mujer, serán uno, de modo que de ahí en adelante dejan de ser dos; por tanto, que lo que Dios ha unido no lo separe un humano; si esta unificación quisiera decir sólo que el hombre y la mujer están abocados básicamente el uno al otro, no serviría como argumento contra la disolución del matrimonio, pues la separación no suprime esa determinación, la unificación del concepto, que perduraría incluso tras separarse un enlace vivo; de éste es del que se dice que lo produce Dios, que es algo divino.

Puesto que Jesús entró en lucha con el genio entero de su pueblo y había roto por completo con su mundo, su destino no podía cumplirse más que siendo aplastado por el genio hostil de su pueblo; la gloria del hijo del hombre sucumbiendo así no consiste en lo negativo de haber abandonado todas las relaciones con el mundo, sino en lo positivo de haber rehusado su naturaleza al mundo antinatural, prefiriendo salvarla en la lucha y la muerte antes que doblegarse conscientemente ante la corrupción, o bien, una vez infiltrado sin saberlo, dejarse arrastrar por ella. Jesús era consciente de que como individuo estaba condenado a perecer y además trató de convencer de ello a sus discípulos. Pero éstos no podían separar el ser de ellos de la persona de Jesús, aún sólo eran creyentes; precisamente cuando Pedro hubo reconocido lo divino en el hijo del hombre, Jesús creyó que sus amigos podían llegar a hacerse conscientes de su separación de él y de soportar ese pensamiento; así que se puso a hablarles de ello inmediatamente después de haber escuchado la profesión de fe de Pedro; pero el estupor de Pedro reveló la distancia entre la fe y su cumplimiento. La dependencia del individuo Jesús por parte de sus amigos sólo podía cesar con la desaparición de ese individuo, de modo que un espíritu propio, o el espíritu divino, se basara en ellos mismos; “es bueno para vosotros que me vaya -dice Jesús en Jn 16,7- , de otro modo / no vendría el Consolador a vosotros, el espíritu de la verdad (Jn 14, 16 ss.), que el mundo es incapaz de recibir, pues no lo reconoce; de modo que no os dejo huérfanos, vendré a vosotros y me veréis, que vivo y también vosotros vivís.” Si dejáis de ver lo divino sólo fuera de vosotros, sólo en mí, sino que, al contrario, vosotros mismo tenéis vida en vosotros, entonces en vosotros también despertará la conciencia de que estáis conmigo desde el comienzo, de que nuestras naturalezas

son una en el amor y en Dios. El espíritu os llevará a toda verdad (Jn 16, 13) y os recordará todo lo que os dije; él es vuestro consuelo, si consolar significa abrir la perspectiva de un bien igual o mayor al bien perdido; por tanto no os quedáis huérfanos, pues, aunque creáis que perdéis mucho conmigo, otro tanto recibiréis en vosotros mismos.

También en Mt 12, 31 ss. Jesús opone el individuo al espíritu del todo; quien blasfeme contra alguien (contra mí como hijo del hombre) puede alcanzar el perdón de este pecado; pero a quien blasfeme contra el espíritu mismo no se le perdonará ese pecado ni en este siglo ni en el venidero. De la abundancia del corazón habla la boca (v. 34), quien es bueno, de la riqueza de un buen espíritu da el bien; quien es malo, del mal espíritu da el mal. Quien blasfeme de un singular, de mí como individuo, de mí sólo se excluye, no del amor; pero cuando alguien se separa de lo divino blasfemando de la naturaleza misma, del espíritu que hay en ella, su espíritu ha destruido por sí mismo lo sagrado que hay en él; por eso es incapaz de superar su separación y de unirse con el amor, con lo sagrado. Un signo podría sacudiros; pero no por eso se restauraría en vosotros la naturaleza perdida; las euménides de vuestro ser podrían ser ahuyentadas; pero el vacío que dejarían en vosotros los demonios expulsados no se llenaría / con amor, sino que volvería a atraer a las furias, que entonces completarían vuestra destrucción, sólo que ahora fortalecidas por vuestra conciencia misma de que son furias infernales.

La plenitud de la fe, la vuelta a la divinidad de la que procede el ser humano cierra el ciclo de su desarrollo. Todo vive en la divinidad, todos los seres vivos son sus hijos; ahora bien, el niño lleva intacta en él la concordia, la cohesión, la consonancia en la armonía total, pero sin desarrollar; comienza por creer en dioses fuera de él, con miedo; sigue con propia actividad y separación crecientes; pero a la vez va unificando hasta volver a la concordia originaria, sólo que ahora desarrollada, producida por uno mismo, sentida; y conoce la divinidad, es decir, que el espíritu de Dios está en él, abandona sus limitaciones, deja atrás su modalidad y restaura el todo. ¡Dios, el Hijo, el Espíritu santo! Enseñad a todos los pueblos (son las últimas palabras del Jesús glorioso, Mt 28, 19), sumergiéndolos en estas relaciones de la divinidad, en la relación del Padre, del Hijo y del Espíritu santo.

La misma colocación de las palabras indica que por sumergir no se entiende en el agua, lo que se llama un bautismo, en el cual tendrían que pronunciarse ciertas palabras, como una especie de fórmula mágica; el añadido a μαθευειν hace que pierda su sentido propio, enseñar; Dios no puede ser enseñado ni aprendido, pues es vida y sólo con vida se le puede captar. Llenarlos con la relación (ονομα como en Mt 10, 41: quien acoge a un profeta por ser profeta, εις ονομα προφητου) de lo que es uno, de la modalidad (separación) y de la reunificación final en la vida y el espíritu (no en el concepto). En Mt 21, 25 / Jesús pregunta: ¿De dónde venía el βαπτισμα de Juan? ¿Del cielo, o de los humanos? Βαπτισμα, la consagración entera del espíritu y del carácter, algo que es compatible con su interpretación como inmersión en el agua, aunque ésta sería secundaria; pero en Mc 1, 4 desaparece por completo la posibilidad de interpretar así la entrada en la unión de los espíritus propugnada por Juan; Juan anunciaría el βαπτισμα de la conversión en orden al perdón de los pecados; en el v. 8 dice Juan: yo os bautizo en el agua; pero él os sumergirá en espíritu santo y fuego (Lc 3, 6: εν πνευματι αγιω, και πυρι, así como Mt 12, 28: εν πνευματι θεου εκβαλλω τα δαιμονια, en el espíritu de Dios [expulso los demonios], porque soy uno con Dios; él os apremiará y llenará con fuego y espíritu divino, pues quien, lleno él mismo de espíritu -εν πνευματι, Mc 1, 8- consagra a otros, los consagra también εις πνευμα, εις ονομα (Mt 28, 19); lo que reciben, lo que llega a ser en ellos no es sino lo que es en él.

El hábito de Juan (no se conoce nada parecido en Jesús) de sumergir en agua a los iniciados en su espíritu es significativa simbólicamente. No hay sentimiento que fuera tan parejo al ansia por el infinito, a la aspiración a derramarse en él, como el ansia de sumergirse en una gran masa de agua; quien se hunde en ella afronta algo ajeno que enseguida le abraza, haciéndose sentir en cada punto de su cuerpo; ha quedado fuera del mundo y el mundo de él; él es un mero sentir el agua que le toca donde él está, y él sólo es donde la siente; no hay ningún hueco en la masa de agua ni limitación ni pluralidad o determinación; siente esa masa como lo más compacto y simple; vuelve a salir a la superficie y abandona la masa de agua, aunque, ya separado de ella, aún le sigue goteando por todo el cuerpo; pero, tan pronto como el agua lo abandona, el mundo vuelve a cobrar contornos precisos y vuelve fortalecido a la multiplicidad de la conciencia. Al contemplar el azul limpio

y la monótona superficie de un horizonte oriental / no se siente el aire alrededor y el curso de los pensamientos se disocia en cierto modo de ese mirar hacia fuera. Quien está sumergido sólo siente una cosa y el olvido del mundo, una soledad que se ha desembarazado de todo, de todo se ha despojado. Como un abandono parecido de todo el pasado, una iniciación apasionante en un mundo nuevo que hace oscilar la realidad ante el nuevo espíritu, indecisa entre realidad y sueño, así aparece el bautizo de / Jesús en Mc 1, 9 ss.: Juan lo bautizó en el Jordán y nada más salir del agua Jesús vio abrirse el cielo, mientras el espíritu bajaba como una paloma sobre él; y se oyó una voz de los cielos: tú eres mi hijo amado en quien tengo mis complacencias. Y acto seguido el espíritu lo arrojó al desierto; y allí pasó cuarenta días, fue tentado por Satanás y tuvo los animales por compañía y los ángeles le servían. Al salir del agua está lleno del más alto entusiasmo, que no le permite quedarse en el mundo, sino que lo empuja al desierto; el trabajo de su espíritu aún no se ha depurado de la conciencia de la realidad, una depuración a la que no despierta del todo hasta después de pasar 40 días, para entrar con paso firme en el mundo, pero también en decidida oposición con él.

<De ahí el profundo significado de la expresión μαθητευσατε βαπτιζοντες [enseñad bautizando]. Se me ha dado todo poder en el Cielo y en la tierra (según Jn 13, 31 así habla Jesús de su glorificación en el mismo momento en que Judas había abandonado su compañía para traicionarle con los judíos, cuando se veía a punto de volver a su Padre, que es mayor que él, cuando es representado ya por encima de todo lo que el mundo podría exigir de él, de toda parte que pudiera tener en él). Se me ha dado todo poder en el Cielo y en la tierra; por tanto id a todos los pueblos haciendo discípulos de modo que los / iniciéis en la relación del Padre, del Hijo y del Espíritu santo, que esta relación los abraza y se haga sentir en todos los puntos de su ser; y en verdad yo estoy con vosotros hasta la culminación del mundo. En este momento, cuando se presenta a Jesús por encima de toda realidad y personalidad, es cuando menos se puede pensar en una individualidad, personalidad de su ser. Está con aquéllos cuyo ser está penetrado de espíritu divino, iniciados en lo divino, cuyo ser vive en lo divino, que ahora se ha cumplido en él.

La inmersión en la relación del Padre, Hijo y Espíritu la expresa Lucas (24, 27) mucho más débilmente como una predicación en el nombre de Cristo de la

conversión y el perdón de los pecados, una predicación que tiene que comenzar en Jerusalén y de la que ellos serían testigos; él les enviará la promesa de su Padre y no deben empezar su tarea fuera de Jerusalén antes de ser investidos con fuerza desde arriba. Una mera doctrina puede ser anunciada sin espíritu santo propio, apoyada en el testimonio de cosas ocurridas; pero una doctrina así no sería una iniciación, una inmersión del espíritu. En Marcos esta despedida de Jesús está expresada mucho más objetivamente -incluso si el último capítulo no fuera del todo auténtico, sin duda su tono es característico- ; lo espiritual aparece ahí más bien como una fórmula ordinaria; las expresiones son palabras habituales, enfriadas por la rutina de una Iglesia: anunciad el evangelio (sin más precisiones, una especie de *terminus technicus*), el creyente y bautizado se salva, quien no crea se condenará; “el creyente y bautizado” tienen ya el aspecto de / palabras inertes, precisas, que sirven para designar una secta o comunidad y presuponen sus conceptos íntegros. En vez de la plenitud espiritual del yo estoy con vosotros todos los días, de la embriaguez de los creyentes con el espíritu de Dios y del Jesús glorificado, en vez de transmitir la elevación del entusiasmo por el soplo del espíritu, Marcos habla secamente -y con tanta objetividad como se puede hablar de acciones sin mencionar su alma- de actuaciones maravillosas que se someten la realidad, de expulsiones de demonios y otras acciones semejantes de que serán capaces los creyentes.

Jesús llama Reino de Dios a la armonía viva entre seres humanos, su comunidad con Dios; ese nombre se refiere al desarrollo de lo divino en los seres humanos, a la relación filial que entablan con Dios al llenarse del Espíritu santo y vivir en la armonía de todo su ser y humanidad, de su pluralidad desarrollada; esa armonía no sólo hace resonar su diversificada conciencia en un solo espíritu, las muchas figuras de la vida en una sola vida, sino que además suprime las barreras con otros seres de semejanza divina; el mismo espíritu vivo anima los diferentes seres, los cuales, en consecuencia, ya no sólo son iguales, sino acordes, no constituyen una asamblea, sino una comunidad, pues lo que los une no es algo general, un concepto -pongamos, el de ser creyente- , sino la vida y el amor. Fue la lengua hebrea la que le ofreció a Jesús la expresión Reino de Dios, que introduce un elemento heterogéneo en la unificación divina de lo humano; y como designa la mera unidad de la dominación por el poder de lo ajeno sobre lo ajeno, / no se

puede confundir para nada con la belleza y la vida divina de una pura alianza entre humanos, lo más libre que pueda haber. Esta idea de un Reino de Dios completa a la vez que abarca la religión entera tal y como la fundó Jesús, y lo que aún queda por considerar es si satisface por completo la naturaleza o qué necesidad ha impulsado a los discípulos de Jesús a ir más allá. En el Reino de Dios lo que todos tienen en común es que están viviendo en Dios; lo comunitario que une a los creyentes no reside en un concepto, pues es amor, el vínculo vivo, esta emoción, la unidad de la vida, en la que han sido eliminadas todas las oposiciones -que, como tales, son enemistades- e incluso las unificaciones de las oposiciones dadas, los derechos (un nuevo mandamiento os doy -dice Jesús- , que os améis entre vosotros, en eso se debe reconocer que sois mis discípulos); esta amistad de las almas, expresada para la reflexión como esencia, como espíritu, es el espíritu divino, Dios, que gobierna la comunidad. ¿Es que hay una idea más bella que un pueblo cuya relación recíproca es el amor, una idea más estimulante que pertenecer a un todo que como tal, uno, es el espíritu de Dios, y todos y cada uno son sus hijos? ¿Cabría en esta idea siquiera una imperfección, que le diera a un destino poder sobre ella? ¿O sería este destino la némesis que se ensañara con una aspiración demasiado bella, la de saltar por encima de la naturaleza?

<En el amor el ser humano se ha reencontrado a sí mismo en otro; puesto que se trata de una unificación de la vida, presupondría una separación y un desarrollo previos, la formación de una multilateralidad; y cuanto la vida conste de más figuras vivas, en tanto más puntos puede unirse y sentirse, tanto más íntima puede ser [en cada uno de ellos]. Cuanto mayor es la multiplicidad de las relaciones y sentimientos de los amantes, cuanto más íntimamente se concentra el amor, tanto más exclusivo se hace, tanto más indiferente a otras formas de vida; su alegría se mezcla con toda otra vida, la reconoce; pero se retira al sentimiento de una individualidad y cuanto más aislado está cada uno en lo que respecta / a su formación e intereses, a su relación con el mundo, cuanto más genio y figura sea, tanto más se limita el amor a sí mismo; y para disfrutar de su felicidad, para dársela uno mismo -como gusta de hacer el amor- es inevitable que se separe, que incluso se genere enemistades ([Georg Keate, *Noticias de las*] islas Pellew, Prólogo de [Georg] Forster [a su traducción alemana]). Por eso un amor entre muchos no permite más que un cierto grado de intensidad, de intimidad, y exige igualdad de

espíritu, de interés, de muchas situaciones vitales, limitación de lo individual; pero como esta vida compartida, esta igualdad de espíritu, no es amor, sólo puede hacerse consciente en manifestaciones concretas muy caracterizadas; no se puede hablar de conocimientos compartidos, de igualdad de opiniones; la unión de muchos se debe a la común necesidad, se manifiesta en objetos que pueden ser comunes, en las relaciones que surgen alrededor de ellos, así como en el esfuerzo común que requieren y en la común actividad y ocupación; puede enlazar con mil objetos de común posesión y disfrute y cultura igual, y reconocerse en ellos. Muchos fines iguales, el ámbito entero de la necesidad física, pueden ser objeto de actividad común; en ella se expone idéntico espíritu, y este espíritu común a su vez gusta de darse a conocer tranquilamente y de alegrarse de su unificación disfrutando de sí en la fiesta y el juego. Los amigos de Jesús se mantuvieron unidos tras su muerte, comían y bebían juntos, algunas de sus hermandades eliminaron cualquier derecho de propiedad entre ellos, otros lo hicieron en parte con grandes limosnas y aportaciones a la comunidad; hablaban juntos de su desaparecido amigo y maestro, oraban en común y se confortaban recíprocamente en la fe y el ánimo; sus enemigos acusaron / también a algunas de sus comunidades de practicar la comunidad de mujeres, una acusación que no tuvieron el valor y la limpieza de merecer o de no avergonzarse por ella. Juntos partieron muchos para hacer partícipes de su fe y sus esperanzas a otros pueblos; y como ésta es la única actividad de la comunidad cristiana, el proselitismo le es constitutivo. Aparte de este disfrutar en común de la oración, la comida, la fiesta, la fe y la esperanza, más la única actividad de propagar la fe, ampliando la comunidad piadosa, queda todavía campo inmenso para la objetividad que impone un destino de complejísimas dimensiones y formidable poder, demandando una múltiple actividad. En la tarea del amor la comuna desprecia cualquier unión que no fuere la más íntima, todo espíritu que no sea el más alto. Por no hablar de esa idea magnífica, pero artificial y hueca, de una filantropía universal, pues no es eso a lo que aspira la comuna, ésta tiene que atenerse al amor mismo; fuera de la relación de la fe comunitaria y de las manifestaciones de esta comunidad en acciones religiosas que se refieren a ese [amor], a la comuna le es ajena cualquier otra forma de coincidencia en algo objetivo para conseguir un fin, el desarrollo de otro aspecto de la vida, alguna actividad común, como le es ajeno cualquier espíritu

que colabore en algo aparte de la propagación de la fe y se manifieste en [forma de] juegos en otras modalidades y figuras parciales de la vida: la comuna no se reconocería en tal espíritu, pues eso sería hacer dejación del amor a un espíritu singularizado, incurriendo en infidelidad para con su Dios; además / no sólo habría hecho dejación del amor, sino que lo habría destruido; en efecto, los miembros de la comunidad se arriesgan a que sus individualidades choquen entre ellas, algo que es inevitable, habida cuenta ya de sus diferencias de formación; de este modo se encontrarían en el terreno de sus ídoles particulares y se entregarían en manos de sus respectivos destinos, con lo que por un interés de poca monta, por una leve diferencia de matiz, el amor se invertiría en odio con la apostasía de Dios como resultado. No queda otro recurso para evitar este peligro que un amor sin obras, sin desarrollar, de modo que el amor, la vida suprema se mantenga inerte. La ampliación artificial del ámbito del amor se enreda así en una contradicción, en una falsa aspiración, que no podía sino generar el fanatismo más terrible por acción o por pasión. Este encerrarse del amor en sí mismo, su huida de cualquier forma, por más que su espíritu ya la inspirara o de él procediera, este rehuir todo destino es precisamente su mayor destino; y aquí se halla el punto en que Jesús está ligado al destino y, aunque de modo sublime, lo sufrió.

HGW 2.286

[7]

Jesús surgió de en medio del <pueblo> judío con la valentía y la fe de un hombre <inspirado por Dios>, ¹ un iluso según la gente sensata; <surgió de nuevas con propio espíritu, veía cómo tenía que llegar a ser el mundo y su primer contacto con él fue conminarle a cambiar,> exhortando a todos: convertíos, que el Reino de Dios está al llegar; ² <si en los judíos hubiera latido una chispa de vida, habría bastado con un soplo para que saltara la llama y consumiera todos sus miserables

¹ La 1ª versión seguía: que asume la noble tarea de un gran objeto,

² 1ª versión de las siguientes líneas: si los judíos hubieran albergado el ideal del Reino de Dios que Jesús llevaba dentro, enseguida habrían respondido con fe a esta exhortación; sus corazones habrían refrendado la fe en la inminencia del Reino de Dios, se habrían liberado de golpe y con ello habría llegado el Reino de Dios.

títulos y pretensiones; si en medio de su desazón y descontento con la / realidad hubieran sentido la necesidad de algo más puro, la llamada de Jesús habría sido acogida con fe. una fe que al momento habría producido lo creído.> Su fe habría hecho que se diera el Reino de Dios. <Propiamente Jesús sólo les habría hecho explícito lo que sus corazones ya llevaban en germen sin saberlo; y al darle voz, al hacerse consciente la necesidad, se habrían desprendido las ataduras, del viejo destino sólo habrían quedado sus últimos estertores y lo nuevo estaría ya ahí. Pero, aunque los judíos querían algo distinto de lo que había, estaban demasiado orgullosos de su servidumbre como para encontrar lo que buscaban en lo que Jesús les ofrecía.> Su reacción<, la respuesta que dio su genio a la llamada de Jesús,> consistió en una / atención muy impura; una pocas <almas puras> se unieron a él en busca de formación; con gran bondad, con la fe de un puro idealista acogió su anhelo de un ánimo en paz, su deseo de perfección, su renuncia a ciertas relaciones establecidas <(la mayoría de ellas poco brillantes)> a cambio de la libertad y la curación o derrota del destino; en efecto, al poco tiempo de conocerlos, creyéndolos capaces de proceder a un anuncio más amplio del Reino de Dios y a su pueblo maduro para seguirlo, los envió de dos en dos por el país, para hacer que su voz resonara multiplicada; pero no era el espíritu divino quien hablaba en su predicación, todavía después de un trato bastante largo [con Jesús] se les traslucía a menudo un alma mezquina o por lo menos impura, de la que sólo algunas ramas estaban penetradas por Dios. <Sus únicas instrucciones eran, aparte de su contenido negativo, anunciar la inminencia del Reino de Dios,> Enseguida regresan con Jesús, sin que se perciba ningún efecto de las esperanzas de Jesús ni de su / apostolado. La indiferencia con que se recibió su llamada se convirtió enseguida en odio contra él, lo que le provocó un resentimiento creciente contra su época y su pueblo, sobre todo contra aquéllos en quienes con más fuerza y pasión residía el espíritu de la nación judía: los fariseos y la clase dirigente<; el tono que empleaba contra ellos no indica ningún intento de reconciliarlos o de discrepancia con su espíritu, al contrario: son explosiones violentísimas de su resentimiento con ellos, el desenmascaramiento de su espíritu hostil a él; sus actuaciones contra este espíritu ni siquiera parten de la posibilidad de que cambie. Si su índole era tal que toda entera se oponía a Jesús, él no podía pretender refutarles o enseñarles con ocasión de conversaciones sobre temas religiosos; simplemente les cierra la boca con

argumentis ad hominem; cuando les opone lo verdadero, es a otros interlocutores presentes a quienes se está dirigiendo. [S]egún parece, después de la / vuelta de sus discípulos (Mt 11) renuncia a su pueblo y ha sentido (v. 25) que Dios sólo se revela a la gente sencilla; desde entonces se limita a influir sólo en individuos y prescinde del destino de su nación, tomando él mismo distancia y haciendo que la tomen sus amigos; mientras Jesús no ve cambiar al mundo, huye de él y evita todas las relaciones con él; lo mismo que choca con el destino entero de su pueblo, se mantiene pasivo frente a él, incluso si su [propia] conducta parece contradictoria a los ojos de [su pueblo]. Dad al César lo que es del César, dice, cuando los judíos le echaron en cara el aspecto de su destino que era pagar impuestos a los romanos; y cuando le pareció contradictorio en él y sus amigos pagar el tributo impuesto a los judíos, le dijo a Pedro que lo pagara, para no causar escándalo. Su única relación con el Estado era que vivía bajo su jurisdicción y se sometía a la consecuencia de este poder con resistencia de su espíritu, sufriendo conscientemente. El Reino de Dios no es de este mundo, sólo que / hay una gran diferencia entre que este mundo exista como lo opuesto al Reino de Dios o que no exista, sino sólo sea posible. Como lo primero es el caso y Jesús sufría conscientemente el Estado, con esta relación ya queda muy amputado el campo posible de unificación viva, cortado un importante vínculo para los miembros del Reino de Dios, una parte de la libertad, de la índole negativa de una alianza en la belleza, una multitud de oportunidades de acción, de relaciones vivas; los ciudadanos del Reino de Dios se convierten en personas privadas opuestas a un Estado hostil, del que ellas mismas se excluyen. Por lo demás para quienes nunca fueron miembros activos de esa unión, ni han disfrutado nunca de esta alianza y de esta libertad -maxime habida cuenta de que / la relación civil se limita ante todo a la propiedad- , esta restricción de la vida aparece más como la soberanía de un poder dominador ajeno sobre cosas externas -a las que incluso se puede renunciar libremente- que como un secuestro de la vida. Lo que se gana en individualidad aislada y la mezquina prioridad de las peculiaridades personales desbanca muchas relaciones, toda una diversidad de vínculos gozosos y bellos. Ciertamente la idea del Reino de Dios excluye todas las relaciones basadas en el Estado, infinitamente inferiores a las relaciones vivas de la alianza divina, la cual no puede sino despreciarlas; pero, una vez que el Estado existía y ni Jesús ni la comunidad podían eliminarlo, su destino -en esto la comunidad le fue fiel a Jesús-

los abocaba a una pérdida de libertad, a una vida limitada, a la pasividad bajo el dominio de un poder ajeno, despreciado, sí, pero que a fin de cuentas garantizaba lo poco que Jesús necesitaba de él: vivir en medio de su pueblo. / Aparte de este aspecto de la vida -más que vida, habría que llamarlo sólo posibilidad de la vida- el espíritu [de los judíos] no sólo se había apoderado de todas las modalidades de la vida, sino que se había convertido en su ley como Estado, desfigurando las más puras formas directas de la naturaleza en legalidades reglamentadas. En el Reino de Dios no puede haber otra relación que la surgida del amor más radical y la más alta libertad, la que recibe exclusivamente de la belleza su figura sensible y su relación con el mundo.> ¹ Dada la contaminación de la vida, Jesús no podía llevar el Reino de Dios más que en su intimidad; con otros sólo podía entrar en relación para formarlos<, para desarrollar el buen espíritu que creía percibir en algunos, comenzando por formar a quienes pudieran compartir su mundo; pero en su mundo real tenía que huir de todas las relaciones vivas, pues todas estaban sometidas a la ley de la muerte, la gente presa bajo el poder de lo judío>; otra relación con ellos, sin reservas por ambas partes, habría hecho de él un aliado / con la trama de legalismos judíos; y para no profanar o desgarrar una relación comenzada, habría tenido que dejarse enredar en su madeja<; así que, una vez que toda modalidad de la vida le ataba, sólo podía encontrar la libertad en el vacío>; por eso se aisló Jesús de su madre, sus hermanos y parientes; no podía amar a mujer ni engendrar hijos, ni convertirse en padre de familia o conciudadano, <ni disfrutar de la convivencia con

¹ 1ª versión (diversos fragmentos del pasaje a continuación van apareciendo dispersos en este mismo párrafo de la redacción final): Como todas las formas de la vida, incluso las más bellas, estaban corrompidas, Jesús no podía asumir ninguna de ellas, a menos que procediera de la belleza y la libertad mismas; en su pueblo las relaciones de la vida se hallaban bajo la esclavitud de las leyes y de un espíritu egoísta. Al parecer no esperaba de sus contemporáneos judíos que arrojaran su yugo con carácter general; por eso previó una lucha de lo santo con lo impío, cuya atroz crueldad temía. No vine, decía, para traer paz a la tierra sino la espada; vine para enemistar al hijo contra el padre, la hija contra la madre, la novia contra la suegra; quien ama más a padre o madre que a mí, no es digno de mí. Jesús fue capaz de afrontar directamente el cruel desgarramiento de todos los lazos naturales, porque estas bellas relaciones eran a la vez cadenas que ataban a lo impío y estaban trenzadas de tiranía; sólo espíritus de total pureza pueden discernir lo puro y lo impuro sin sufrimientos ni pena; espíritus menos puros se atienen a ambos; ahora bien, esta amalgama de puro e impuro no se destruye sin dañar también lo puro y pisotearlo junto con lo impuro

los demás. ¹ El destino de Jesús era padecer el destino de su nación: podía hacerlo suyo, soportar su imposición y disfrutar lo que tenía de agradable, uniendo con él su propio espíritu -pero así sacrificaría su propia belleza, su filiación divina- ; o podía rechazar el destino de su pueblo, pero entonces su vida se quedaría anquilosada y no podría disfrutar de ella; en ambos casos la naturaleza no sería cabal: en el primero sólo llegaría a sentir fragmentos de ella, y aun éstos impuros; en el segundo disfrutaría de plena / consciencia, pero su figura no sería para el conocimiento más que una sombra resplandeciente, cuya esencia es suma verdad, si bien en ésta no se deja sentir su vitalidad de obra ni su realidad. Jesús eligió el segundo destino, separarse de su naturaleza y del mundo, y exigió lo mismo a sus amigos:> quien ama más que a mí a padre o madre, hijo o hija, no es digno de mí; <pero a medida que fue sintiendo esta separación cada vez más profundamente, tanto menos pudo soportarla con calma y su actividad fue la reacción encarnizada de su naturaleza contra el mundo; y su lucha fue pura y noble, porque había reconocido el destino en toda su dimensión y se había plantado ante él. Su resistencia, y la de la comunidad que fundó, contra la corrupción no podía sino hacérsela consciente -a ellos y a un espíritu más bien libre aún de ella- y arrancarse del destino de esa corrupción;> la lucha de lo puro con lo impuro <es un espectáculo sublime; pero enseguida se hace atroz, una vez que lo santo / ha sufrido bajo lo impío, y una amalgama de ambos, que pretende ser pura, se ensaña con el destino, estando, como aún está, presa de él.> Jesús previó toda la atrocidad de esta conmoción destructiva: no vine, decía, para traer paz a la tierra sino la espada; vine para enemistar al hijo contra su padre, la hija contra su madre, la novia contra su suegra. <Lo que en parte ha renegado del destino, pero por otro lado sigue aliado con él -sea consciente o inconsciente de esta mezcla- , tiene que desgarrarse a sí mismo y a la naturaleza mucho más terriblemente; y> una vez mezclada la naturaleza con lo antinatural, el ataque a éste tiene que afectarle a ella<, el trigo será pisado con las malas hierbas y resultará vulnerado lo más sagrado de la naturaleza misma, pues se halla entrelazado con lo impío. Pese a prever las consecuencias, a Jesús no se le ocurrió refrenar los efectos de su actividad, para ahorrarle al mundo su destino, suavizar sus sacudidas y dejarle en su hundimiento la consoladora fe en su inocencia.

¹ La 1ª versión sigue: sólo renunciando a todas estas formas de vida podía mantenerse puro, una vez que todas ellas estaban profanadas; y como su Reino de Dios aún no podía encontrar sitio en la tierra, tenía que situarlo en el Cielo.

<La existencia de Jesús fue, pues, separación del mundo y huida de él al cielo, restauración de la / vida defraudada en la idealidad y, en cada conflicto, recuerdo de Dios alzando la mirada hacia él; pero, si en parte se activaba lo divino luchando contra el destino, bien anunciando el Reino de Dios -con cuya presentación se derrumbaba y desvanecía el reino de este mundo- , bien reaccionando directamente a aspectos singulares del destino a medida que se le presentaban, en cambio se comportó pasivamente contra la parte del destino -de la que Jesús también era consciente- que tenía la forma directa del Estado.

<El destino de Jesús no fue del todo el destino de su comunidad; como en ésta había mucha gente, aunque vivían igualmente separados del mundo, cada uno podía encontrar otros con parecida actitud, se mantenían juntos y en la realidad podían mantenerse más alejados del mundo; esto hacía que tuvieran menos contactos y choques con él, con lo que les alteraba menos, vivían menos en la actividad negativa de la lucha y tenían que / sentir más la necesidad de vivir en positivo: la comunidad en lo negativo no es gustosa, no es belleza. La eliminación de la propiedad, la introducción de la comunidad de bienes, los banquetes comunes corresponden más al lado negativo de la unión que a una unificación positiva. Lo esencial de su alianza era el aislamiento de los seres humanos y el amor mutuo, ambos unidos necesariamente; este amor mutuo ni podía ni debía unir individualidades, sino unir en Dios y solo en Dios: en la fe sólo puede unirse lo que se contrapone una realidad y de ella se separa; con ello quedaba fijada esa contraposición y una parte esencial del principio de la alianza; y el amor siempre tenía que mantener la forma del amor, de la fe en Dios sin llegar a ser vivo ni exponerse en figuras de la vida, ya que el entendimiento se puede oponer toda figura de la vida como objeto suyo y convertirla en una realidad; y la oposición al mundo no podía sino derivar en aprensión al contacto con él, en miedo ante toda forma de vida, pues no hay ninguna en la que, dado que siempre será sólo una figura parcial, no se pueda descubrir su defecto: el de formar parte del mundo. De modo que la alianza de la comunidad encontró el espíritu judío en el extremo opuesto, no la reconciliación del destino ni el centro entre los extremos, la belleza. El espíritu judío había petrificado las modalidades de la naturaleza, las relaciones de la vida, convirtiéndolas en realidades; pero no sólo no se avergonzaba de la miseria de éstas, como dádivas que eran de su señor, sino que su orgullo y su vida consistía en poseer realidades.

También el espíritu de la comunidad cristiana veía realidades en cada relación donde la vida se desarrollaba y explayaba; pero como el mayor enemigo de su emoción amorosa era la objetividad, se quedó tan pobre como el espíritu judío, sólo que despreció la riqueza, por la que el judío se sometía.

<El entusiasmo que desprecia la vida se convierte fácilmente en fanatismo; y es que, para mantenerse en su aislamiento, se obligó a destruir lo que le destruye, así como aquello que -por puro que sea- / considera impuro, destruyendo su contenido: a menudo las más bellas relaciones. Más adelante el desprecio de los entusiastas por todas las formas de la vida, ya que están contaminadas, las ha reducido a un radical vacío de toda figuración y ha declarado la guerra a todo impulso de la naturaleza, sólo porque trata de darse forma externa; y el efecto de estos intentos de suicidio, de este atenerse a la unidad vacía fue tanto más espantoso cuanto los ánimos se hallaban más encadenados a la pluralidad; en efecto, como en su conciencia sólo había formas limitadas, no les quedaba otra salida que una huida al vacío en medio de atrocidades y devastación. (Pero a medida que el destino del mundo se hizo inmenso y se impuso en el entorno de la Iglesia y en ella misma pese a su incompatibilidad, ya se hizo imposible pensar en escapar a él.) Así se explica que grandes hipócritas frente a la naturaleza hayan intentado encontrar y mantener una unión contra natura de la pluralidad del mundo, así como de la unidad inerte entre todas las limitadas relaciones legales y / virtudes humanas con el espíritu simple [de lo humano]; para cada acción civil, para cada manifestación del placer y del deseo se inventaron un rincón en la unidad, tratando con este engaño de garantizarse y disfrutar cada limitación, a la vez que escapaban a ella.>

Como Jesús desdeñó vivir con los judíos, pero a la vez siempre combatió con su ideal contra las realidades de ellos, no podía ser de otro modo: tenía que sucumbir bajo esas realidades; no eludió esta evolución de su destino, pero ciertamente tampoco la buscó; la muerte es bienvenida para todo idealista que vive para su propio entusiasmo; pero quien está entusiasmado con un gran plan no puede abandonar sin dolor el escenario en el que se iba a desarrollar; Jesús murió confiado en que su plan no se perdería.

<El destino de la comunidad cristiana tiene una cara negativa -su oposición con el mundo, que, al ver las modalidades de la vida como cualidades, convierte en

crímenes las relaciones con ellas- y otra / positiva: el vínculo del amor. La ampliación del amor a toda una comunidad altera su índole, que deja de ser la unificación viva de las individualidades, pues el disfrute recíproco se limita a la conciencia compartida de que se aman. La ausencia de destino a base de refugiarse en una vida frustrada era algo que los miembros de la comunidad tenían más fácil por el hecho de constituir una comunidad; ésta, o bien se privaba en sus relaciones recíprocas de todas las formas de la vida, o las determinaba exclusivamente por el espíritu general del amor, es decir, que no vivía en ellas. Este amor es un espíritu divino, pero aún no es religión; para llegar a serlo, tenía que exponerse también en una forma objetiva; ella, un sentimiento, algo subjetivo, tenía que fundirse con lo representado, lo general, para ganar así la forma de un ser capaz de adoración y digno de ella. Esta exigencia de / unir en algo bello, en un dios, lo subjetivo y lo objetivo, la sensación y su demanda de objetos, el entendimiento de la fantasía; esta exigencia, digo, es lo más alto del espíritu humano, la querencia de la religión. La fe en Dios no podía satisfacer este impulso de la comunidad cristiana; y es que en su Dios no podía encontrar más que su sentimiento comunitario; en el dios del mundo están unidos todos los seres; los miembros de la comunidad como tales no pertenecen a ese dios, su armonía no es la armonía del todo, pues de otro modo no formarían una comunidad aparte, no estarían unidos mutuamente por el amor; la divinidad del mundo no representa el amor de la comunidad, su divinidad. La necesidad de religión que tenía Jesús se hallaba satisfecha en el Dios del todo, pues su elevación a él estaba en cada uno de sus constantes choques con el mundo, en su huída de éste; lo único que necesitaba era eso que se oponía al mundo, eso en lo que se basaba su propia oposición: su Padre, con quien era uno. Pero el choque constante con el mundo fue decayendo en la comunidad, que vivía sin luchar activamente con el mundo y en este sentido estaba contenta de no ser constantemente irritada por él y no tener que huir como único recurso a lo opuesto, a Dios, / al contrario: en su comunidad, en su amor encontraba un placer, algo real, una especie de relación viva; sólo que, como toda relación se opone al relatum, como a la sensación se le sigue oponiendo la realidad -expresado subjetivamente: su facultad, el entendimiento- , su carencia tiene que ser completada gracias a un tercero que los una; la comunidad necesita un dios, su dios, que represente precisamente el amor excluyente, su índole, su relación recíproca, pero no como un

símbolo o una alegoría, no como personificación de algo subjetivo, que hiciera consciente la separación entre lo subjetivo y su representación, pues a la vez es en su corazón sentimiento y objeto: sentimiento como espíritu que sopla por todo sin dejar de ser uno, por más que cada individuo sea consciente de su sentimiento como suyo propio.>

Un círculo del amor, un círculo afectivo, que en su interior hace olvidar todos los derecho recíprocos, todos unidos sólo por la fe y la esperanza comunes, cuyo único placer y alegría / es esta pura unanimidad del amor, un Reino de Dios en miniatura; pero su amor no es religión, pues la concordia, el amor de los humanos no contiene también su explicación. El amor los une; pero los enamorados no reconocen esta unión, pues donde la conocen, se encuentran con que está disociada. Para que lo divino aparezca, el espíritu invisible ¹ tiene que estar unido con algo visible, todo en uno, <conocer y sentir,> una síntesis sin resto, una armonía cumplida, de modo que no haya diferencia entre la armonía y lo armónico. De no ser así, en el todo <de la naturaleza divisible> queda un impulso ² que resulta demasiado pequeño para la infinitud del mundo, demasiado grande para su objetividad e / imposible de saciar: la sed de Dios sigue insatisfecha, inextinguible.

Tras la muerte de Jesús sus discípulos eran como ovejas sin pastor; se les había muerto un amigo, pero además habían esperado que él fuera quien liberase Israel (Lc 24, 21) y esta esperanza se había desvanecido con su muerte, todo se lo había llevado consigo a la tumba; su espíritu no se había quedado con ellos. ³ <Su religión,> su fe en la vida pura había dependido del individuo Jesús; ⁴ <él era su vínculo vivo y la figura en que se revelaba lo divino, de hecho en él se les había revelado Dios; el individuo Jesús representaba para ellos la unión de lo

¹ La 1ª versión decía en vez de “el espíritu invisible”: la fuerza invisible

² 1ª versión de la frase anterior: De no ser así, queda el amor como lo que es en el todo, un impulso . . .

³ La 1ª versión seguía: Dos días después Jesús resucitó de la muerte y la fe volvió a su comunidad y a poco vino el espíritu santo sobre ellos y la resurrección se convirtió en el fundamento de su fe y de su salvación. Si el efecto de esta resurrección fue tan notable, si este hecho se convirtió en el punto central de su fe, es que sin duda tenían una gran necesidad de él.

La primera mitad de este párrafo presenta en la 1ª versión, además de las variantes señaladas, diferencias de redacción y en parte otro orden; la segunda mitad del párrafo es ya más bien una ampliación de la 1ª versión.

⁴ La 1ª versión seguía: en él habían aprendido a reconocer lo verdaderamente divino; su muerte se lo había arrebatado por completo;

indeterminado en la armonía con lo determinado en un ser viviente. Su muerte les había devuelto a la separación entre lo visible y lo invisible, el espíritu y lo real.> Ciertamente habrían conservado la memoria de este ser divino, aunque ya alejado de ellos: una vez rota con el tiempo la impresión que les hizo su muerte, el muerto dejaría de parecerles simplemente un muerto[, sino que, al contrario,] la contemplación de su divinidad habría ido desplazando poco a poco el dolor por el cuerpo en descomposición y de su tumba se habría elevado ante ellos el espíritu imperecedero y la imagen de una humanidad más pura; con todo, <la veneración de este espíritu, la contemplación gozosa de esta imagen iría acompañada por la memoria de su vida [pasada];> este espíritu <sublime siempre habría tenido su contraparte en su existencia desaparecida, y su presencia en la fantasía iría acompañada de una nostalgia, que no habría indicado más que la necesidad de religión; pero la comunidad aún seguiría careciendo de un Dios propio. / Para que la imagen fuera <bella,> divina, le faltaba la vida; a lo divino en la comunidad del amor, a la vida de ésta, le faltaba imagen y figura. Pero en el resucitado y luego elevado al Cielo la imagen reencontró la vida y el amor la representación de su armonía; en estos nuevos esponsales del espíritu y del cuerpo <ha desaparecido la oposición entre lo vivo y lo muerto y> se ha unido en un dios;² <El amor nostálgico se ha encontrado siendo un ser vivo y, ahora que su veneración es la religión de la comunidad, puede disfrutar de sí; la necesidad de> la religión queda satisfecha en este Jesús resucitado, en este amor plasmado. < -Ver la resurrección de Jesús como un / dato constituye el punto de vista del historiador, que es totalmente ajeno a la religión; la mera fe o la incredulidad en la mera realidad de la resurrección con independencia de lo que interesa a la religión es cosa del entendimiento, cuya obra, el establecimiento de la realidad objetiva, es precisamente la muerte de la religión; basarse en él significa hacer abstracción de la religión.- Por otra parte el entendimiento parece tener derecho a intervenir, toda vez que el lado objetivo / del dios no es sólo una figura del amor, sino que tiene entidad propia y, como realidad que es, afirma su lugar en el mundo de las realidades. y por eso> resulta difícil retener el aspecto religioso de Jesús resucitado, el amor plasmado en su

² En la 1ª versión sigue una variante redaccional: ; en él son uno los distintos que se aman; la imagen del dios vuelve a estar animada imperecederamente; el amor de los amantes ha encontrado una imagen y un punto central en el [resucitado]; ahora es cuando tienen religión;

belleza; y es que sólo se ha hecho Dios por una apoteosis, su divinidad es la deificación <de algo dado como realidad>; su vida había sido la de un individuo humano, muerto en la cruz y enterrado. Esta tacha de humanidad es completamente diferente de la figura característica de un dios; <lo que hay de objetivo en el dios, su figura, sólo es objetivo en cuanto hace presente el amor que unifica la comunidad, en cuanto es su pura oposición y no contiene nada que no esté ya en el amor -sólo que aquí como meramente opuesto- , que no fuera a la vez sentimiento. Pero de este modo a la imagen del resucitado, de la unificación hecha ser, se le añade un suplemento plenamente objetivo, individual, que debe adjuntarse al amor, pero debe quedar fijado en el entendimiento como individual, como opuesto:> una realidad que al divinizado le cuelga de los pies como plomo, que tira de él hacia el suelo, mientras que el dios debería cernirse en el medio entre lo infinito, ilimitado del Cielo y la tierra, el conjunto de meras limitaciones. No hay forma de quitarse de la cabeza la duplicidad de naturalezas. Si Hércules se elevó a héroe por la pila funeraria, el divinizado se lo debe meramente a un sepulcro; pero en aquel caso los altares y las oraciones van dirigidos <sólo al valor personificado, al héroe que -ahora que ni lucha ni sirve- se ha convertido en dios, mientras que en éste caso> no es sólo el resucitado la salvación de los pecadores y el arrobo de su fe: también se adora al maestro y peregrino y crucificado. Por esta formidable combinación se han consumido y atormentado durante tantos siglos millones de almas en busca de Dios.

<Al impulso de religión no tendría por qué chocarle la figura servil, la misma humillación, si la realidad se conformara con ser un velo pasajero; pero en este caso tiene que ser firme y duradera y pertenecer a la esencia del dios, y la individualidad tiene que ser objeto de adoración; y la envoltura de realidad depuesta en la sepultura ha resurgido de ella y se ha / adherido al resucitado como dios. Esta triste necesidad que sentía la comunidad de algo real tiene mucho que ver con su espíritu y su destino. Su amor convertía cada figura de la vida en la conciencia de un objeto, y eso hacía que la despreciara; ciertamente era en la figura resucitado como se había reconocido a sí misma, pero para ella el resucitado no era sólo el amor; en efecto, ya que su amor, separado del mundo como estaba, no se hacía presente en el desarrollo de la vida ni en las bellas relaciones de ésta ni en el ejercicio de las relaciones naturales -el amor no tenía que vivir, sino sólo ser- tenía que comportar algún criterio para reconocerlo, facilitando así la fe recíproca. Como el amor no

garantizaba por sí mismo la total unificación, hacía falta otro vínculo para enlazar la comunidad y darle la certeza del amor: tenía que reconocerse en una realidad. Ésta era entonces la igualdad en la fe, la igualdad de haber recibido una doctrina, / de tener el mismo maestro y la misma enseñanza. Tal es una rasgo distintivo del espíritu de la comunidad: que lo divino, lo que la une, tiene para ella la forma de algo dado. [Pero] al espíritu, a la vida no hay nada que le sea dado; lo que el espíritu ha recibido, ha llegado a ser él mismo, ha pasado a él, de modo que ahora es una modalidad propia, su vida. Ahora bien, en el amor sin vida de la comunidad el espíritu de su amor se hallaba en tal indigencia, se sentía tan vacío que no era capaz ni de acoger plenamente, ni de reconocer en sí vitalmente el espíritu que le interpelaba y que le siguió siendo extraño. El enlace con un espíritu ajeno y sentido como tal significa la conciencia de una dependencia frente a él; por una parte el amor de la comunidad se había trascendido a sí mismo extendiéndose a una gran cantidad de gente; pero, una vez lleno así de contenido ideal, por otra parte perdió vida; el ideal vacío del amor se le convirtió entonces en algo positivo que reconocía como opuesto a la comunidad, y a ésta como dependiente de él; el espíritu de la [comunidad] estaba ocupado por una conciencia de discípulo con un señor y maestro; la figura del amor no manifestaba bien el espíritu de la [comunidad]; el aspecto del espíritu consistente en haber recibido y en aprender y en estar por debajo del maestro no se encontró representado en la figura del amor hasta que ésta dispuso de una realidad independiente de la comunidad. Esta [realidad] superior, contrapuesta no es la excelsitud del dios -excelsitud que le pertenece con necesidad, pues el individuo no se reconoce como igual a ella, ya que en ella se encierra el espíritu entero de todos los unidos- , sino que es algo positivo, objetivo, que encierra tanto ajeno, tanta dominación como dependencia hay en el espíritu de la comunidad. En esta comunidad de la dependencia, en la comunidad surgida de un fundador, en esta intromisión en su vida de algo histórico, real, reconoció la comunidad su vínculo real, la seguridad de la unificación que no podía llegar a sentir en su amor sin vida. Éste es el punto en que el destino alcanzó a la comunidad, que parecía haber escapado a todo destino en un amor que se mantenía intacto, ajeno a toda alianza con el mundo; / el núcleo de ese destino era la extensión a la comunidad de un amor que rehuye todas las relaciones, destino que se desarrolló tanto más en la propagación de la comunidad misma, por cuanto a la vez esta

propagación coincidió más y más con el destino del mundo: por una parte asumió muchos aspectos de él, por la otra lo combatió, pero contaminándose cada vez más con él.

Lo objetivo, prosaico, que debe ser adorado, nunca se convierte en divino, por mucha aureola que lo transfigure.> Es verdad que apariciones celestiales rodean también al humano Jesús, seres superiores se afanan alrededor de su nacimiento, en una ocasión él mismo se transfigura en una refulgente imagen luminosa ¹ <. Pero también estas formas celestiales se hallan fuera de la realidad> y los seres de tipo más divino *que rodean* al individuo sólo sirven para resaltar aún más el contraste. / Aún menos que esa aureola ocasional pueden elevarle a la figura superior las acciones que, procediendo de él mismo, se considera divinas; los milagros, que no sólo le rodean, sino que surgen de su fuerza interior, parecen atributos dignos de un dios, que lo caracterizan, <en ellos lo divino parece unido del modo más íntimo con lo objetivo, la dura oposición y mero enlace de opuestos desaparecería; es el ser humano el que realiza esos efectos maravillosos, él y lo divino parecen inseparables. Sólo que, cuanto más estrechamente están entrelazados -sin por eso llegar a ser uno- , tanto más llamativo resulta lo antinatural de esa unión de opuestos.

En lo que el milagro tiene de acción al entendimiento se le ofrece una conexión de causa y efecto, y / se le reconoce el ámbito de sus conceptos; pero a la vez se le destruye ese ámbito haciendo que la causa no sea tan determinada como lo es el efecto, sino infinita; como la conexión de causa y efecto en el entendimiento es la igualdad cualitativa, mientras que su oposición se reduce a que en una esta cualidad es actividad, en el otro pasividad, la consecuencia no puede ser sino que en la acción misma un infinito cuya actividad es infinita va a tener un efecto sumamente limitado. Lo antinatural no es la eliminación del ámbito del entendimiento, sino que a la vez sea afirmado y eliminado. Si por una parte suponer una causa infinita contradice la suposición de un efecto finito, por otra lo infinito anula la determinación en el efecto. En el primer caso, para el entendimiento, lo infinito es meramente negativo, / indeterminado, y se le añade algo determinado; en el segundo caso, por la parte del infinito tomado como un ente, hay un espíritu que

¹ La 1ª versión sigue: ; pero el favorito de Dios no deja de ser humano, y va de aquí para allá en humilde figura,

obra y cualitativamente la efectividad de un espíritu es su lado negativo; sólo desde otro punto de vista, en la comparación, puede parecer determinada su acción; de suyo, conforme a su ser, ésta consiste en suprimir una cualidad y es en sí infinita;> cuando un Dios actúa, lo hace sólo de espíritu a espíritu; la efectividad presupone un objeto sobre el que se actúa; pero <el efecto del espíritu es la destrucción del [objeto].> [C]uando lo divino sale de sí, se genera únicamente un proceso en el que lo divino<, a la vez que elimina lo opuesto,> se manifiesta él mismo en la unificación; en cambio en los milagros el espíritu aparece obrando sobre cuerpos; ¹ <la causa no sería un espíritu con figura, la cual, únicamente si se la considera en su oposición como cuerpo -tan igual a otro como oponible- , / pudiera entrar> en el contexto de causa y efecto; en este caso se trataría de una comunidad del espíritu que sólo es espíritu porque no tiene nada que ver con el cuerpo, o [de una comunidad] del cuerpo, que es cuerpo; pero espíritu y cuerpo ² no tienen nada en común, son absolutamente opuestos. <La unificación que pone fin a su oposición es una vida que es, espíritu con figura; y cuando éste actúa como divino, indiviso, su hacer lo enlaza con seres afines, con lo divino, a la vez que [es] generación, desarrollo de algo nuevo, de la epifanía de su unificación; en cambio cuando el espíritu actúa hostil y dominador en una figura opuesta a otra, es que ha olvidado su divinidad. Por eso> los milagros representan lo menos divino que pueda haber, ³ <pues son lo más antinatural y encierran la más dura oposición de espíritu y cuerpo, enlazados en toda su monstruosa brutalidad. Lo divino actúa restableciendo y haciendo presente la unidad; el milagro, el sumo desgarramiento. ¹

HGW 2.320 / <Por consiguiente la viva expectativa de que la realidad [humana] asociada a un Jesús transfigurado, divinizado, se divinizaría a su vez mediante actividades

¹ La 1ª versión sigue: este modo de actuar presupone precisamente una separación en lo divino mismo, que no desaparece ni siquiera con la unificación;

A partir de aquí hasta final del párrafo también la redacción del texto común de las versiones ha sufrido una reelaboración y reordenación.

² La 1ª versión sigue: , porque no tiene nada que ver con el espíritu; pero espíritu y cuerpo, lo vivo y lo muerto, no tienen, etc.

³ La 1ª versión sigue: el dominio de lo muerto, no un libre enlace de seres afines y la generación de otros nuevos,

¹ La 1ª versión del párrafo concluye así: La degradación de lo divino a una causa no elevó hacia él al ser humano; un milagro es una verdadera *creatio ex nihilo* y ningún pensamiento es tan incompatible con lo divino como éste, pues implica la aniquilación o creación de una fuerza por completo ajena, la verdadera *actio in distans*; y así como en lo verdaderamente divino hay armonía y se encuentra paz, el milagro divino es el más completo desgarramiento.

maravillosas de esa misma realidad, no se cumplió en absoluto, al contrario: no hizo sino acentuar la violencia de este suplemento de realidad. Pero para nosotros esa [violencia] es aún mucho mayor que para los miembros de la primitiva comunidad cristiana, pues entre nosotros el entendimiento es mucho más fuerte; entre ellos, inspirados por el espíritu oriental, estaba menos desarrollada la separación entre el espíritu y el cuerpo, los habían entregado menos al entendimiento en calidad de objetos. A menudo allí donde nosotros conocemos con el entendimiento realidad precisa, objetividad histórica, ellos ven espíritu; y donde nosotros ponemos el puro espíritu, para ellos el espíritu aún tiene forma corporal. Ejemplo de esta mentalidad es la forma en que conciben lo que llamamos inmortalidad, en concreto la inmortalidad del alma, que entienden como una resurrección del cuerpo; ambas concepciones son los extremos, con el espíritu griego en el medio; la [nuestra] contrapone a todo entendimiento y a su objeto, el cuerpo muerto, el extremo negativo de la razón, el alma una; la [oriental es], / por así decirlo, el extremo de una facultad positiva de la razón que sienta el cuerpo como algo vivo, a la vez que lo tenía por muerto; mientras que para los griegos cuerpo y alma constituyen una sola figura viva, en cambio en las dos posiciones extremas la muerte es una separación entre el cuerpo y el alma: en una de ellas el alma ya no está en el cuerpo, en la otra el cuerpo permanece, incluso sin vida. En aquélla, la nuestra -en la que nos limitamos a conocer lo real con el entendimiento o (lo que, pongamos, viene a ser lo mismo) con un espíritu ajeno a nosotros- , los primeros cristianos introducen su espíritu. En los escritos de los judíos vemos historias del pasado, situaciones individuales y el espíritu de una humanidad pretérita; en las acciones del culto judío encontramos acciones, un quehacer impuesto cuyo espíritu, finalidad y pensamientos ya no son para nosotros, carecen ya de verdad; para ellos todo esto aún tenía verdad y espíritu, pero no dejaron que su propia verdad, su propio espíritu cobraran objetividad. El espíritu que prestan a pasajes de los profetas y de otros libros judíos no va en el sentido de creer que en los profetas / se encuentran predicciones de realidades futuras ni, por lo que a ellos mismos respecta, aplicación alguna a la realidad. Lo que hay es un flotar indeciso, informe entre realidad y espíritu; por una parte en la realidad sólo se atiende al espíritu, por la otra se toma nota de la realidad, pero sólo vagamente. Por citar un ejemplo, Juan (cap. 12, 14 ss.) se refiere a la circunstancia de que Jesús entró en Jerusalén montado en un

asno, según una expresión del profeta, que vio en su raptó ese cortejo, cuya verdad ve plasmada Juan en la entrada de Jesús. Las pruebas de que pasajes parecidos de los libros judíos propiamente están citados contra el sentido literal del texto original o han sido explicados contra el sentido que les da su contexto, o se refieren a otras realidades completamente distintas, circunstancias y personas contemporáneas de los profetas, o bien proceden de un entusiasmo ocasional del profeta, todas estas pruebas en suma, afectan sólo a la realidad de la relación que plantean los apóstoles entre ellos y las circunstancias de la vida de Jesús; pero no afectan a la verdad y espíritu de [los apóstoles], verdad que, por cierto, tampoco / es perceptible en el estricto supuesto objetivo de que los dichos y hechos reales de los profetas sean la expresión anticipada de realidades posteriores. Sería muy insuficiente interpretar el espíritu de la relación que encuentran los amigos de Cristo entre las historias de los profetas y las circunstancias de la vida de Jesús, reduciendo esa relación a la comparación de situaciones semejantes, como hacemos a menudo, cuando a la exposición de una situación le añadimos una cita de algún autor de la Antigüedad. En el ejemplo antes citado Juan dice expresamente que los amigos de Jesús no se dieron cuenta de esta relación hasta que Jesús fue glorificado y el espíritu hubo descendido sobre ellos; si Juan hubiera visto en ella una mera ocurrencia, una mera semejanza entre diversos no le habría hecho falta esta observación; pero, tal como están, aquella visión del profeta y esta circunstancia de una acción de Jesús son una misma cosa en el espíritu; y como la relación sólo se da en el espíritu, está fuera de lugar considerarla como una coincidencia objetiva / de lo real, de lo individual. También en Jn 11, 51 se aprecia especialmente bien este espíritu que objetiva tan poco lo real o lo deja indeterminado, sin percibir en ello nada que sea individual, sino sólo algo espiritual: cuando acerca de la máxima de Caifás y su aplicación -que es preferible que un solo ser humano muera por el pueblo a que éste corra peligro todo entero- Juan recuerda que Caifás no ha dicho esto por sí mismo como individuo, sino como sumo sacerdote en entusiasmo profético (προφητευσεν). En lo que nosotros, pongamos por caso, veríamos bajo la perspectiva de un instrumento de la Providencia divina, Juan veía algo henchido de espíritu; y es que nada podía ser más incompatible con la índole de [su] visión de Jesús y de sus amigos que el punto de vista que lo toma todo como máquina, herramienta, instrumento; el suyo era el contrario: la suprema fe en el espíritu; y es que Juan ve la unidad del espíritu allí

donde se ve unidad por coincidencia de acciones a cada una de las cuales les falta esta unidad, la intención del efecto total; y / [allí donde] estas acciones (como la de Caifás) son consideradas como realidades e instrumentos, [las ve] sometidas a la [unidad], dominadas, guiadas por ella en su relación inconsciente con la unidad, y en esta misma acción [de Caifás] ve el espíritu del efecto total a la obra; para Juan Caifás mismo está lleno del espíritu que encerraba el implacable destino de Jesús.

<Así es como los milagros, incluso vistos con el alma de los apóstoles, pierden bastante de la dureza que tiene para nosotros su oposición entre el espíritu y el cuerpo; evidentemente carecían del entendimiento europeo que despoja de todo espíritu lo que accede a la conciencia fijándolo en objetividades absolutas, en realidades totalmente opuestas al espíritu; evidentemente ese conocimiento es más bien un oscilar indeterminado entre realidad y espíritu que, pese a seguir separándolos, no lo hacía tan irrevocablemente; por lo demás [esa oscilación] tampoco se fundió en la pura naturaleza, pues ya ofrecía la clara contraposición que un desarrollo posterior no podía sino convertir en un emparejamiento de lo / vivo y lo muerto, de lo divino y lo real; pero la agregación del Jesús real al Jesús glorioso, divinizado, si bien ejemplificaba la satisfacción del impulso religioso más profundo, no se la daba, convirtiéndolo así en una nostalgia infinita, inextinguible e insatisfecha; y es que en el ápice de su entusiasmo, en los estremecimientos de las almas más exquisitas, que respiran el amor más sublime, la nostalgia siempre encuentra enfrente al individuo, ese algo objetivo, personal con el que aspiran a unirse todas las profundidades de sus bellos sentimientos; pero esa unión es por siempre imposible, pues se trata de un individuo, por siempre enfrentado [como objeto] en su conciencia y que por siempre impide a la religión acceder a la vida plena. Todas las formas de la religión cristiana que se han desarrollado a lo largo de un destino secular se basan en este rasgo fundamental de la oposición dentro de lo divino mismo, divinidad que sólo debe darse en la conciencia, nunca en la vida. En un extremo los estados de unión experimentados en los éxtasis del entusiasta que renuncia a toda la variedad de la vida -incluso a la más pura, en / la que el espíritu disfruta de sí mismo- y sólo atiende a Dios, luego sólo con la muerte podría eliminar la oposición [con él] de la personalidad- ; en el otro extremo la realidad de la conciencia más plural, de la unificación con el destino del mundo, pero también de la oposición de Dios con este destino: una oposición sentida en todas las acciones y

manifestaciones de vida, justificadas al precio de una sensación de servidumbre y nulidad en su oposición -como en la Iglesia católica- , o bien -como en la Iglesia protestante- oposición de Dios sentida en meros pensamientos más o menos devotos; [esta última] oposición, a su vez, [puede tomar la forma] de un Dios que -en algunas sectas protestantes- odia la vida como si fuera una vergüenza y un crimen, o bien [la] de un Dios benévolo con la vida y sus alegrías, de quien solo proceden como favores y regalos suyos, como mera realidad; y sobre ésta / se cierne también la idea de un humano divino, de los profetas, etc., como forma del espíritu degradada a una perspectiva objetiva, [meramente] histórica- [. E]ntre esos extremos de la conciencia, unas veces dispersa, otras retraída, de la amistad, del odio o de la indiferencia ante el mundo, ante esos extremos que constituyen la oposición entre Dios y el mundo, entre lo divino y la vida, la Iglesia ha recorrido el círculo en ambas direcciones; pero va contra su misma índole encontrar el punto de reposo en una belleza impersonal, viva; y es su destino que nunca puedan fundirse Iglesia y Estado, culto y vida, piedad y virtud, acción espiritual y acción mundanal.

TEXTO 5

[Págs. 472 a 483]

HGW 2.35¹

[49]
[La positividad de la religión cristiana]
[Nuevo comienzo] ¹

24 de septiembre de 1800

El concepto positividad de la religión cristiana data de tiempos recientes y en ellos ha cobrado importancia; cuando se contrapone una religión positiva a la religión natural, se presupone que sólo hay una religión natural como sólo hay una naturaleza humana, mientras que puede haber muchas religiones positivas. Ya de esta contraposición se deduce que una religión positiva sería antinatural o sobrenatural, pues contiene conceptos, conocimientos que desbordan entendimiento y razón, a la vez que exige sentimientos y acciones impropias del hombre natural: sentimientos inducidos con medidas forzadas, acciones cumplidas por obediencia a las órdenes y no por interés en ello.

Como se ve por esta explicación genérica, para poder declarar positiva una religión o una parte de ella se requiere una definición previa del concepto de naturaleza humana, así como de su relación con la divinidad. Recientemente se le ha dado muchas vueltas a ese concepto; se creía haber logrado bastante claridad con el concepto de la condición humana, hasta el punto de que pudiera servir como medida para un examen crítico de la religión.

Ha sido preciso un largo proceso de formación durante siglos hasta llegar a una época en la que los conceptos fueran tan abstractos como para que reinara la convicción / de que se había recapitulado la infinita variedad fenoménica de la naturaleza humana en la unidad de unos cuantos conceptos generales.

¹ Este segundo comienzo, a diferencia de la versión de 1795, critica vigorosamente en la Ilustración el extremado conceptualismo, aún característico de la propia Historia de Jesús, que reducía la religión a meros principios éticos. Por otra parte intensifica la atención por lo concreto e histórico también típica de la Ilustración; la aceptación de lo histórico, que en los esbozos de 1795 empezaba a configurarse, es ahora muy decidida. El resultado es una revisión radical de la misma noción de positividad.

La generalidad de estos conceptos simples los convierte a la vez en necesarios y característicos de la humanidad; y una vez fijadas esas características, toda otra variedad de usos [y] costumbres, así como las opiniones de los pueblos, o de los individuos, se convierte en naderías, prejuicios y errores; de este modo la religión que les correspondía es una religión positiva y su relación con las naderías otra nadería más, sólo que, por pertenecer a la religión, constituye a la vez un mandato divino.

A la religión cristiana se le ha hecho objeto tanto de reproche como de elogio por haberse adaptado a los más variados códigos de conducta, idiosincrasias y / constituciones. La corrupción del Estado romano fue su cuna; la religión cristiana se hace hegemónica cuando este imperio se hallaba en decadencia, y no parece que haya detenido su caída; al contrario, ésta le permite extender su territorio, presentándose a la vez como la religión de los exquisitos romanos y griegos, inmersos en los vicios más abyectos y esclavizados por ellos, y la de los bárbaros más ignorantes, salvajes, pero también los más libres. Fue la religión de los Estados italianos en los más bellos momentos de su arrogante libertad en la Edad Media y de las austeras repúblicas libres de los suizos, de las monarquías de la Europa reciente, con sus diferentes niveles de moderación, así como la religión común de los más oprimidos siervos de la gleba y de sus señores: todos ellos visitan la misma iglesia. En América los españoles han exterminado bajo el signo de la cruz a generaciones enteras, los ingleses han cantado en acción de gracias por la devastación de la India. En el seno de la religión cristiana alcanzaron su apogeo las artes plásticas y se alzaron los imponentes edificios de las ciencias, a la vez que por ella se desterró la belleza del arte y se consideró impiedad el desarrollo de las ciencias. No hay clima en el que el árbol de la Cruz no haya prosperado, arraigado y fructificado. / Pueblos enteros han vinculado las alegrías de la vida con la religión cristiana, a la vez que la desolación más absoluta ha encontrado en ella justificación y alimento.

El concepto general de naturaleza humana es capaz de infinitas modificaciones, y no es un subterfugio recurrir a la experiencia para afirmar que tiene que haber modificaciones, al contrario: se puede demostrar apodícticamente que nunca ha existido la pura naturaleza humana; basta con tratar de precisar qué sería entonces la pura naturaleza humana[. E]sta expresión no puede tener otro

contenido que la adecuación al concepto general. Pero la naturaleza viva nunca coincidirá con su concepto, razón por la cual lo que para el concepto era mera modificación, pura contingencia, algo superfluo, [se convierte] en lo necesario, vivo, tal vez incluso en lo único natural y bello.

Por consiguiente el criterio sentado inicialmente para la positividad de la religión cambia radicalmente. Ya no bastará con el concepto general de naturaleza humana; su libre albedrío se convierte en un criterio insuficiente, ya que los códigos de conducta, la diversa índole de la gente y la religión que les corresponde no dependen de una definición conceptual; sea cual sea el tipo de formación alcanzado, debería haber conciencia de un poder superior y, por consiguiente, representaciones que desborden tanto el entendimiento como la razón; cuando en la vida ordinaria no se dan los sentimientos que debe haber en la naturaleza humana, se / requieren medidas forzadas para producirlos, aunque inevitablemente comporten cierta violencia; asimismo las acciones que exige la religión natural -pero que también desaparecerían en tiempos en los que ya nada es natural- se cumplen sólo porque están mandadas, con obediencia ciega. No cabe duda de que así es como una religión se ha convertido en positiva; pero sólo se ha convertido, no lo era originariamente; ahora la religión tiene que ser positiva, pues de otro modo no la habría. La religión ha quedado como herencia ajena de tiempos pasados, cuyas exigencias aún son respetadas y quizá tanto más respetadas y temidas cuanto más desconocida es su esencia. También puede ser natural temblar ante lo desconocido, renunciar a la propia voluntad en el comportamiento y / someterse por entero, como una máquina, a reglas preestablecidas, aletargarse, renunciando -por acción y omisión, de palabra y en silencio- al propio entendimiento, en la penumbra -pasajera o permanente- de un sentimiento; y no por eso sería positiva una religión que respirara ese espíritu, pues sería adecuada a la naturaleza de su época. Ciertamente una naturaleza que requiriera una religión así sería una naturaleza miserable; pero la religión cumpliría con su fin supremo, dándole a esa naturaleza algo superior en la única forma en la que podría asimilarlo y hallar satisfacción. Sólo cuando despierta otro ánimo, cuando esa [naturaleza], cobrando sentimiento de sí misma, exige libertad para sí misma y no la pone sólo en su Ser abrumador, sólo entonces puede parecerle positiva la religión que había tenido hasta entonces. Los conceptos generales de la naturaleza

humana son demasiado vacíos como para poder suministrar un criterio para las necesidades de la religiosidad en su particularidad y su necesaria diversidad.

Sería un malentendido ponerse a ver en lo dicho hasta ahora una justificación de todas las pretensiones de las religiones establecidas, de toda la superstición, de todo el despotismo eclesiástico, de todo el embrutecimiento producido o fomentado por falsas disposiciones religiosas. ¡No! Nada tiene de positivo la superstición más estúpida, más cruda para un ser con figura humana, pero sin alma; ahora bien, en cuanto despierta en él un alma, aunque siga sintiendo el imperativo de la superstición, ésta se convierte en positiva a sus ojos, y quien hasta entonces se sometía espontáneamente a ella, ahora la consideraría positiva; pero si esto no puede ser de otro modo, ello se debe a que su juicio alberga el presentimiento de un ideal de humanidad. Un ideal de la naturaleza humana es empero algo completamente distinto de conceptos generales sobre la condición humana y sobre la relación del ser humano con Dios. El ideal es perfectamente compatible con la particularidad, con la posibilidad de determinaciones, incluso exige acciones, sentimientos, usos, lo superfluo, una sobreabundancia de elementos superfluos que sólo a la pálida luz de los conceptos generales parece hielo y piedra. Sólo cuando lo superfluo ahoga la libertad se convierte en / positivo, es decir, cuando se pone pretencioso con el entendimiento y la razón oponiéndose a sus leyes necesarias. La generalidad de este criterio tiene que ser limitada en el sentido de que entendimiento y razón sólo pueden ser jueces cuando se apela a ellos; cuando algo no pretende ser ni razonable ni racional, tampoco se halla bajo su jurisdicción. Y aquí radica un punto capital, que, de no tenerse en cuenta, provoca juicios radicalmente opuestos. No hay nada ni nadie que no pueda ser citado por el entendimiento y la razón ante su tribunal bajo la obvia pretensión de que todo debe ser razonable y racional, así que les resulta fácil encontrar positividad y no paran de clamar contra la esclavitud del espíritu, la presión sobre la conciencia, la superstición. De este modo es como resultan maltratadas las acciones más espontáneas, los sentimientos más inocentes, las representaciones más bellas de la fantasía. Pero también esta actuación impropia genera el efecto correspondiente. Las personas razonables creen decir la verdad cuando hablan razonablemente al sentimiento, a la imaginación, a las necesidades religiosas, y son incapaces de comprender que se oponga resistencia a su verdad o

por qué predicán a oídos sordos; el fallo es ofrecer piedras al niño que pide pan; su mercancía es útil, si se va a construir una casa. Pero también, si el pan pretendiera ser un material válido para construir casas, la [gente razonable] se opondría con toda razón.

En una religión puede haber ciertas acciones, personas, recuerdos que se tienen por sagrados; la razón muestra que son algo ocasional, a la vez que exige que lo sagrado sea eterno, imperecedero. Pero no por eso ha demostrado la positividad de esos elementos religiosos, pues el ser humano puede vincular lo imperecedero y sagrado a algo contingente y tiene que hacerlo; al pensar lo eterno lo vincula con la contingencia de su propio pensamiento. Otra cosa es que lo contingente como tal -como lo que es para el entendimiento- reclame el carácter de imperecedero y sagrado, exigiendo veneración. Entonces es cuando interviene el derecho de la razón a hablar de positividad.

HGW 2.358

/ La cuestión de si una religión es positiva tiene mucho menos que ver con el contenido de su doctrina y de sus mandamientos que con su forma de legitimar su doctrina y de exigir la práctica de sus preceptos; cualquier doctrina, cualquier precepto puede convertirse en positivo, pues cualquiera puede ser proclamado de un modo violento oprimiendo la libertad, y no hay doctrina que no fuera verdad en determinadas circunstancias ni precepto que en determinadas circunstancias no fuera deber; es más, lo que en general pueda valer como la verdad más pura requiere por su propia generalidad limitación al aplicarla en circunstancias particulares, es decir: que no tiene verdad absoluta en todas las circunstancias.

Por eso no es intención del siguiente ensayo examinar si en la religión cristiana hay doctrinas y mandamientos positivos; demasiado vacía es la respuesta a esta pregunta a base de conceptos generales de la naturaleza humana y de los atributos divinos, una horrible monserga cuya expansión hasta el infinito y su falta de contenido han terminado haciéndola demasiado aburrida; y ha perdido hasta tal punto cualquier interés que quizá lo que [este] tiempo necesita fuera más bien escuchar la demostración contraria a esa aplicación ilustrada de conceptos generales; eso sí, en el supuesto de que esta demostración opuesta no se realice con los principios y métodos que la antigua dogmática extrajo de la cultura de su tiempo, sino deduciendo esa dogmática ya repudiada de lo que actualmente reconocemos como una necesidad de la naturaleza humana, de modo que mostrara

su naturalidad y necesidad. Tal intento presuponía la fe en que la convicción de muchos siglos, aquello por lo que vivieron y murieron millones en estos siglos, teniéndolo por deber y santa verdad, no ha sido -al menos por lo que respecta a las creencias- puro dislate y hasta inmoralidad. Una vez que según el método de moda a base de conceptos generales / se ha declarado el edificio entero de la dogmática un resto de siglos oscuros insostenible en tiempos ilustrados, se tendrá de todos modos la humanidad de preguntarse a continuación cómo es que ha podido construirse un edificio tan opuesto a la razón humana y tan absolutamente erróneo. Se muestra en la Historia de la Iglesia cómo la verdades sencillas en que ésta se basaba han ido siendo recubiertas por ese montón de errores debidos a la pasión y la ignorancia, cómo en esta paulatina fijación de los dogmas, proseguida durante siglos, no siempre han sido conocimientos, moderación y razón los que han guiado a los Padres de la Iglesia, cómo en la misma adopción de la religión cristiana no sólo influyó el puro amor a la verdad, sino móviles en parte muy complejos, consideraciones muy profanas, sucias pasiones y muchas veces sólo necesidades del espíritu derivadas de la mera superstición, cómo circunstancias totalmente externas, ajenas a la religión, intenciones interesadas, violencia y astucia moldearon conforme a sus fines la fe de las naciones. Ahora bien, explicaciones de este tipo se basan en un profundo desprecio de los seres humanos y una fe supersticiosa a todas luces en el propio entendimiento, a la vez que pasan de largo por el tema principal, que consiste en mostrar la adecuación de la religión a la naturaleza [y] cómo fue cambiando ésta con el paso de los siglos; en otras palabras: al preguntar por la verdad de la religión en lo que respecta a los usos e índole de los pueblos y las épocas, la respuesta es que se trata de pura y vacua superstición, engaño y estupidez. La culpa de todo se les suele atribuir las más de las veces a los sentidos; pero por grande que sea su predominio, no por ello el ser humano deja de ser racional; dicho de otro modo, su naturaleza tiene siempre necesidades superiores, inexcusables de religiosidad, y el modo de satisfacerlas -es decir, el sistema de su fe, de su culto, de sus obligaciones- no puede haber sido mera estupidez, ni tampoco una estupidez tan impura como para dar lugar a todas las inmoralidades.

Aunque es propósito expreso de esta disertación indagar, no si el cristianismo encierra doctrinas que son positivas, / sino sólo si en términos generales es una

religión positiva, ambas perspectivas pueden coincidir en el sentido de que, cualquiera que sea la respuesta, con todas sus consecuencias, el cristianismo podría encontrar cabida en la doctrina misma de la religión, donde efectivamente se examinaría la positividad de cada doctrina singular. No cabe duda de que cualquier modo de concebir el todo a su vez puede volver a ser aislado y yuxtapuesto al todo, con lo que se convierte en parte; sin embargo su contenido se referirá siempre al todo. Además, como ya queda dicho, la cuestión de la positividad no se refiere tanto al contenido como al modo en que la religión[, o bien] tiene que ser recibida pasivamente o bien, como libre, es algo que debe darse y recibirse libremente.

Además esta disertación prescinde de las formas infinitamente variadas que ha adoptado la religión cristiana en diversas épocas y en distintos pueblos, así como de lo que actualmente pueda entenderse por religión cristiana: nada más equívoco que este concepto, tanto su esencia como sus doctrinas particulares y su relación con el todo, e [incluso] su importancia. Lo que pretende, en cambio, es investigar en los mismos comienzos de la fe cristiana, en el modo como surgió de la palabra y vida de Jesús, si ahí se ven ya circunstancias que puedan haber dado pie directamente a la positividad, de modo que se tomara algo contingente como tal por eterno y la religión cristiana se basara simplemente en esa contingencia, pese a que la razón lo reprobara y lo rechazara la libertad.

Autoridad es el nombre genérico para algo percedero de lo cual supuestamente procede una necesidad, para lo percedero en que, se supone, debe basarse la conciencia humana de algo eterno, así como la relación con ello en el sentir, pensar y obrar.

Dos opiniones coinciden en que la religión cristiana se basa en la autoridad; ciertamente se basaría en el sentimiento natural o aspiración del ser humano al bien, lo que desde luego / presupone la elevación de su mirada a Dios; pero Jesús exigiría algo más para que podamos confiar en haber conseguido el beneplácito divino: no sólo una obediencia pura y libre frente al Dios infinito -como la exigirá de sí misma el alma puramente religiosa- , sino también una obediencia frente a determinados preceptos y mandamientos que prescriben acciones, sentimientos, convicciones. Ambas opiniones, aun estando de acuerdo en esto, se diferencian en que para una de ellas lo que una religión tiene de positivo es accesorio e incluso

reprobable, razón por la cual se niega a conceder a la religión de Jesús el rango de una religión libre como religión de la [pura] virtud; en cambio la otra opinión ve el mérito de la religión de Jesús precisamente en esa positividad, que proclama como lo verdaderamente sagrado y base de toda ética comunitaria. Esta opinión no puede ni plantearse cómo así se convirtió la religión de Jesús en positiva, pues sostiene que así es como salió de los labios de Jesús, que basándose exclusivamente en su autoridad -acreditada con milagros, etc.- es como ha exigido Jesús fe en todas sus enseñanzas, en las leyes de la virtud, en la relación de Dios con los humanos; y no tiene por un reproche lo que dice Sittah de los cristianos en *Natán [el Sabio]*:

... lo que desde su mismo fundador
sazona la fe con humanidad,
lo aman, no porque sea humano, sino
porque Cristo lo enseña, porque Cristo lo ha hecho.

De acuerdo con esta opinión una religión positiva es posible debido a que en la naturaleza humana se encuentran necesidades que ella misma es incapaz de satisfacer, siendo además de este tipo sus necesidades más altas; y como es incapaz de resolver las contradicciones que así surgen en ella, esa resolución tiene que / venir de un afuera misericordioso. [Ahora bien,] tener por positivas no sólo las doctrinas y mandamientos religiosos, sino todas las leyes de la virtud dadas por Jesús; [así mismo,] encontrar su validez y la posibilidad de su conocimiento sólo en el hecho de que lo ha mandado Jesús, ciertamente testifica una humilde modestia y una resignación que renuncia a todo lo que hay de bueno, noble y grande en la naturaleza humana; pero, con sólo tratar de comprenderse uno mismo, lo mínimo es presuponer que el ser humano posee un sentimiento natural o conciencia de un mundo sobrenatural y de su compromiso con lo divino; si a un requerimiento de virtud y religión venido de fuera no le correspondiera absolutamente nada en nuestro corazón, si no pulsara en nosotros cuerdas propias de nuestra naturaleza, el designio de Jesús de entusiasmar a los humanos con una religión mejor y con la virtud habría sido del mismo tipo y habría tenido el mismo éxito que el celo de San Antonio de Padua predicando a los peces; si bien el santo podría haber confiado en

que lo inalcanzable tanto para su predicación como para la naturaleza de los peces podía obrarlo en ellos una asistencia venida de lo alto. Este modo de entender la relación de la religión cristiana con el ser humano no es que merezca en sí mismo ser calificado de positivo / -se basa en la presuposición ciertamente bella de que todo lo que hay de superior, de noble y bello en el ser humano viene de Dios, es su espíritu, de él procede-. Pero esta perspectiva se convierte en crudamente positiva en cuanto la naturaleza humana es separada absolutamente de la divina, en cuanto se rechaza cualquier mediación entre ellas -si no es sólo en un único individuo- ; con ello cualquier conciencia humana de lo bueno y divino queda degradada al marasmo y la aniquilación propios de una fe en algo ajeno y avasallador.

Evidentemente una investigación conceptual a fondo de este tema terminaría abocando a una meditación metafísica sobre la relación entre lo finito y lo infinito. Pero no es ésta la intención del presente ensayo, pues se basa en el reconocimiento inevitable de que nuestra misma naturaleza siente la necesidad de un ser superior a lo que es la acción humana en nuestra conciencia[; se basa igualmente] en convertir la intuición de la perfección de ese ser superior en el espíritu vivificador de la vida, y en dedicar directamente a esta intuición tiempo, actuaciones y sentimientos sin tener en cuenta otros fines. Esta necesidad general de una religión encierra otras muchas necesidades de la naturaleza humana. ¿Hasta qué punto corresponde la satisfacción de éstas a la naturaleza? ¿Hasta qué punto es capaz ésta de resolver por sí misma las contradicciones en que incurre? ¿Reside en la religión cristiana la única solución posible de esas contradicciones? Y esa solución ¿se encuentra totalmente fuera del alcance de la naturaleza? ¿Es la pasividad de la fe el único modo de alcanzar esa solución? Son preguntas que tal vez encuentren otra ocasión para examinar su verdadero sentido y desarrollar su contenido. Cuando / la razón -tras un examen superficial, por la apariencia externa- percibe la contingencia que afecta a la solución propuesta por la religión cristiana a esas tareas del corazón humano o, si se prefiere, de la razón práctica -por cuanto se trata de un hacer concreto, de una doctrina precisa-, procede en líneas generales tener presente algo que no se debe olvidar: que lo contingente es sólo una cara de lo que vale como sagrado. Cuando una religión ha vinculado lo que es eterno a algo perecedero, y la razón, fijándose sólo en lo perecedero, se pone a

clamar: ¡Superstición!, la culpa es suya, por haber procedido superficialmente, pasando por alto lo eterno.

A continuación no se va a medir doctrinas o preceptos de la religión cristiana por conceptos generales, ni se va a dictaminar si esas doctrinas y preceptos coinciden con tales conceptos o los contradicen, o al menos son algo superfluo y por tanto irracional y prescindible; por consiguiente tales contingencias que, de resultas que algo eterno está vinculado a ellas, pierden su carácter contingente, no pueden sino tener dos caras y es la razón quien las separa, no la religión misma; o, mejor dicho, los conceptos generales no son de aplicación en lo religioso, pues lo religioso mismo no es un concepto. No es de tales contingencias producidas por la reflexión misma de lo que se va a tratar aquí, sino de aquéllas que supuestamente subsisten como tales contingencias en cuanto objeto de la religión misma, que deben tener un alto significado como contingentes, ser sagradas en cuanto son limitadas y merecer veneración; más concretamente nuestra indagación se limita a si esas contingencias se daban ya en el momento de fundarse la religión cristiana con las enseñanzas, acciones, destinos del mismo Jesús, si esas contingencias aparecen en la forma de sus discursos, en su relación con otros seres humanos, amigos o enemigos, [para luego] cobrar, de por sí o por las circunstancias, una importancia que no se hallaba en su origen; con otras palabras, se trata de si en el mismo surgimiento de la religión cristiana hubo motivos para que se convirtiera en una religión positiva.¹

Estado de la religión judía

El pueblo judío, que aborrecía y despreciaba absolutamente a todos los pueblos en su alrededor, quiso atenerse a sí mismo, muy por encima de los demás, único en su índole, en sus costumbres, en su arrogancia; cualquier equiparación o contaminación con las costumbres de otros le parecía una abominación horrorosa, y sin embargo la situación de su pequeño país, sus conexiones comerciales, la unificación de los pueblos promovida por los romanos lo ponían en múltiples relaciones con otros; la manía judía del aislamiento tenía que ceder a la presión de los pueblos por la unificación y de hecho sucumbió tras luchas que fueron tanto

¹ Aquí Hegel se refiere con una marca al pasaje paralelo de la 1ª versión (pág. 1.282 de esta traducción), marcado marginalmente como “Estado de la religión judía”; esta marca pasa ahora a subtítulo del nuevo pasaje.

más espantosas cuanto más cerrado era este pueblo; por último la sumisión de su Estado bajo un poder extranjero mortificó y exasperó [esa manía] en lo más hondo. Tanto más encarnizadamente siguió ateniéndose este pueblo a los mandamientos legales de su religión; su legislación la derivaba directamente de un Dios exclusivo; el ejercicio de un sinnúmero de acciones sin sentido ni significado era esencial en su religión, y el espíritu de la nación, pedantemente esclavo, había prescrito una regla hasta para la acción más trivial del cada día, prestando a la nación entera el aspecto de una / orden monacal: el servicio de Dios y de la virtud era una vida impuesta bajo muertos formulismos, al espíritu no le quedaba sino el orgullo obstinado por esta obediencia de esclavos a leyes que no se habían dado por sí mismos. Pero esta obstinación no pudo detener la caída cada vez más precipitada de su pesado destino, al que día a día se añadían nuevos pesos. El todo se había roto de una vez y para siempre. El frenesí [judío] de la segregación no había podido resistir a la dependencia política y a los influjos que traía la unión con extraños. [T]al estado de la nación judía tuvo que despertar en gente de mejor pasta - incapaz de degradar lo que sentía de sí hasta el nivel de una máquina muerta y de rebajarse al frenesí servil- la necesidad de una actividad más libre y de una autarquía más pura que la de vivir una existencia sin consciencia de sí con la diligencia monacal de un mecanismo obtuso y vacío consistente en usos nimios y mezquinos[; es decir,] la necesidad de un placer más libre que el de creerse alguien en este delirante menester de esclavos. La naturaleza se rebeló contra este estado de cosas, produciendo las más variadas reacciones: surgimiento de muchas bandas de facinerosos, muchos mesías, el judaísmo más estricto y monacal de los fariseos, su combinación con finura y política en el saduceísmo, la fraternal vida eremítica de los esenios, alejada de las pasiones y preocupaciones de su pueblo, la luminosidad que le dio al judaísmo la más bella floración de una naturaleza humana en el platonismo; finalmente se alzó Juan [el Bautista], predicando abiertamente a todo el pueblo. Y por último apareció Jesús, quien atacó de raíz el mal de su pueblo, a saber: su arrogante y hostil segregación de todas las naciones; no otra cosa significa que quisiera llevarlo al Dios de todos los seres humanos, a su amor universal, a renunciar al mecanismo de un servicio divino sin amor ni espíritu; /precisamente por eso su nueva doctrina se convirtió en la religión del mundo más que en la de su pueblo, lo que demuestra cuán profundamente había comprendido

las necesidades de su época y cuán hundidos se hallaban los judíos en una irremediable ausencia del bien y en el frenesí de su esclavitud de espíritu. No nos han llegado noticias sobre la interesante cuestión de cómo se formó Jesús hasta llegar a la madurez; no entra en escena hasta llegar a su edad viril, libre de mentalidad judía, libre de la inercia mezquina -cuya única actividad se refiere a las vulgares necesidades y comodidades de la vida- , así como de la ambición y otras pasiones cuya satisfacción le habría obligado a sumarse a los prejuicios y vicios comunes. Todo su modo de ser hace pensar que, si bien se educó en medio de su pueblo, su entusiasmo de reformador se apoderó de él cuando estuvo fuera -y seguramente por más de 40 días- ; por otra parte su modo de actuar y de hablar / no muestra huellas de cualquier otra cultura o religión de los pueblos de su tiempo. Se presenta de repente juvenilmente con toda la alegre esperanza y la confianza en el éxito que no conoce la duda; al parecer no se espera la resistencia que le oponen los prejuicios arraigados de su pueblo; parecía haber olvidado que había muerto el espíritu de la religiosidad libre, que su nación estaba poseída de un servilismo obstinado y frenético. Piensa convertir el corazón endurecido de su pueblo con palabras sencillas, con predicaciones itinerantes a las masas; cree que los doce amigos -a quienes conoce desde hace poco- son capaces de lograr este efecto; cree que su nación está madura para ser agitada y transformada mediante el envío de gente tan inmadura, que después cometerá tantas torpezas y por de pronto apenas sería capaz más que de repetir las palabras de Jesús. Lo juvenil espontáneo no se apaga más que con la amarga experiencia del fracaso de sus esfuerzos y entonces habla con amarga violencia, con un ánimo irritado por la resistencia hostil.

Mientras que los judíos esperaban del futuro la plenitud de la teocracia, un Reino de Dios, Jesús les decía: ha llegado, está presente. La fe en él lo hace real y a cualquiera ciudadano del mismo. La soberbia pueblerina de los judíos estaba inextricablemente unida con el sentimiento de su propia nulidad, que la esclavitud bajo sus leyes no podía sino atizar eternamente en ellos. Hacerles creer que ellos, que el hijo de un carpintero, podían, en su mísera realidad, ser miembros del Reino de Dios, darles este sentimiento de sí era la única tarea, ciertamente difícil; la libertad del yugo de la ley [constituía en cambio] la característica negativa de esa fe. De ahí que Jesús ataque por todos los lados el mecanismo muerto de su vida

religiosa; la ley judía estaba tan corrompida que incluso se había inventado un montón de subterfugios para eludir lo mejor de ella. Ciertamente poco podía hacer Jesús contra la fuerza unida de un arraigado orgullo nacional, de la hipocresía y fingimiento que penetraba toda su vida pública, y contra la dominación de los dirigentes del pueblo, basada en todo ello. Jesús pasó la tristeza de ver el completo fracaso de su celo por introducir libertad y moralidad en la religiosidad de su nación y que incluso sus esfuerzos por despertar mejores esperanzas y una fe mejor al menos en algunos hombres y por formarlos para que apoyaran sus esfuerzos habían tenido un efecto más bien ambiguo e inacabado (vid. en Mt 20, 20 un episodio que protagonizaron Juan y Santiago tras varios años de trato con Jesús, [el caso de] Judas, incluso en los últimos momentos de su estancia en la Tierra, poco antes de su, así llamada, Ascensión, siguieron mostrando la esperanza judía en toda su dimensión, pues él iba a restaurar el Estado de Israel: *Hechos* 1,6). / El mismo Jesús terminó siendo víctima del odio que había despertado en el clero y en la ofendida vanidad nacional de su pueblo.

No es sino muy natural que la nueva doctrina de Jesús, por muy libre que fuera ella misma -y aparte de eso era sólo polémica-, tenía que convertirse en algo positivo una vez recibida por cabezas judías; éstas la convertirían, pasara lo que pasara, en algo a lo que pudieran servir como esclavos. La religión que Jesús llevaba en sí está claro que estaba limpia del espíritu de su pueblo; lo que en sus palabras sabe a superstición -por ejemplo el dominio de los demonios sobre los seres humanos- ha sido condenado por unos como espantosamente absurdo, mientras que otros suponen que se arregla mediante los conceptos de acomodación, ideas de la época, etc.; por nuestra parte lo que corresponde decir de esas cosas que no podemos sino considerar supersticiosas, es que no pertenecen a la religión. Por lo demás el alma de Jesús era libre, independiente de obligaciones contingentes; lo único necesario, el amor de Dios y del prójimo, ser santo como Dios lo es. Ciertamente, esta pureza religiosa es sumamente admirable en un judío; en cambio sus seguidores, si bien vemos que abandonan contingencias judías, no están libres para nada del espíritu de dependencia frente a ellas; de las palabras de Jesús, de lo que le ha ocurrido personalmente sacan enseguida reglas, obligaciones, y la libre imitación de su maestro se transforma en servicio servil de su mentor.

¿Qué es entonces lo contingente en el modo de obrar y hablar de Jesús, que, siendo de por sí contingente, podía ser tomado por algo sagrado y ser adorado en calidad de tal?